中国学术思想史随笔

曹聚仁

曹聚仁

中国学术思想史随笔

生活·讀書·新知三联书店



责任编辑：胡　靖
封面设计：宁成春

中国学术思想史随笔

ZHONGGUO XUESHU SIXAHGSHI SUIBI

曹　聚　仁

生活·读书·新知三联书店出版
北京朝阳门内大街166号
新　华　书　店　发　行
张家口地区印刷厂印刷
850×1168毫米 32开本 14.75印张 341,000字
1986年6月第1版 1986年6月北京第1次印刷
印数00,001—15,000
书号 7002·81 定价 2.85元

校订说明

《中国学术思想史随笔》（下称《随笔》）是曹聚仁先生晚年之作，最早在香港《晶报》上连载（一九七〇年一月二日——一九七〇年九月十五日），取名《听涛室随笔》。一九七二年七月，曹先生在澳门逝世，次年十月，由香港三育图书文具公司结集出版，更名为《国学十二讲——中国学术思想新话》，收录了《听涛室随笔》的前六十九篇，舍去了后十八篇。《晶报》在连载曹先生文章时，由于每日版面和篇幅是固定的，因此往往将原稿超篇的部分无情删去。"三育"在出版《国学十二讲》时，据曹先生原稿补充了不少被删落的部分，但又对原著作了某些删节。《国学十二讲》已经行世海外十载，读者甚众，颇受注重，国内学者也对此著有着浓厚的兴趣。因此三联书店决定在国内发行，以促进学术的交流与发展。我受曹氏家属和三联书店委托，对全书作了校订。为了忠实于原著，同时便于读者全面了解曹先生的学术见解，我以《国学十二讲》为底本，对照《听涛室随笔》，补充了被删节的近三十段文字；同时增补了"三育"版未录的十八篇文章。这十八篇，在内容上是属于文学的范畴，舍去这部分，也许是认为文史应该分家。但是曹先生认为："把'国学'说作是中国的学术思想，自当包括'文史'在内的。"我尊重作者的原意，将这十八篇文章一并收录，使之成为一部最接近于原作面貌的著作，供海内外读者诵读。并将书名改为《中国学术思想史随笔》，因为严格地说，这是一部以随笔形式叙述中国学术思想史的作品。

曹聚仁先生是近代中国一位有影响的学者，一生著述丰富。

他的第一部作品，就是笔录我先祖父章太炎先生国学演说的《国学概论》，那时他才二十二岁。五十年来，他写了三、四千万字的作品，七十多部编著。他虽然不是一个专治国学的学究，但他对于国学有着很深的造诣和独到的见解。《随笔》是他一生中一部重要的和成熟的作品，自称“是有所见的书，不仅是有所知的书，窃愿藏之名山以待后世的知者”的书。可谓自视甚高，但也是称之无愧的。《随笔》内容丰富，论说新颖，充满时代的新意。它博采众家之说，综合各人之长，文笔清新洒脱，论说平实易懂，并在运用历史唯物论解释中国学术思想史方面作了可喜的尝试，是一部雅俗共赏的作品。曹先生力图通过《随笔》，“撕破了传统的纸糊的帽子，让大家看清楚中国学术的本来面目”，“一面批判那批腐儒的固陋，一面灌输青年以新知”，“在现代唯物辩证法的光辉之下，把前代的学术思想从新解说过”。他这种精神是难能可贵的。当然，这部著作跟其他人的著作一样，不可能是完美无缺的，其中也不乏粗糙和片面的地方，甚至可以商榷的地方。我想读者阅后，自有公论，是非得失，人心皆砰，毋我赘言。

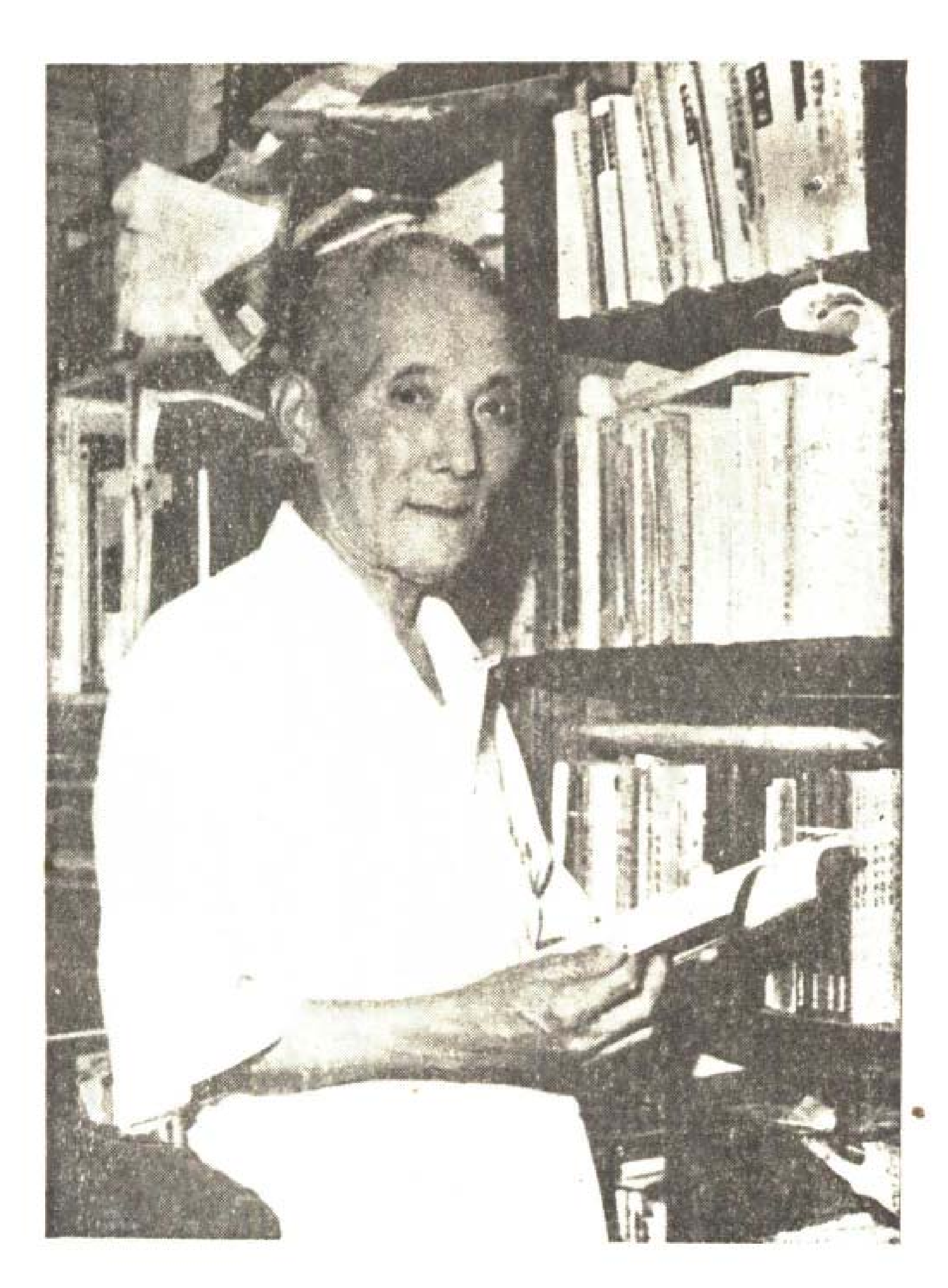
我受托整理这部著作，从事这桩很愉快的劳动。六十年前，曹先生为我先祖父笔录了国学演说《国学概论》；六十年后的今天，我竟有幸为他整理生前的国学著作，真是历史的巧合。我在编订过程中，在分目上，仍然保持了《国学十二讲》原来的结构，只是将十二讲改为十二个部分；因为这样的编次，自有条秩。现在的第十二部分，即是新补充有关文学的十八篇；原来第十二讲的四篇，我按写作的时间和内容，分别归并于有关部分。原书标点，系港台标点体例，书名篇名均不标明，不便一般读者览阅，现皆重新标点一过。对于全书引文，基本上都作了原校，但由于引文繁富，加上曹先生引录的方式，并不严格按原文节引，而是根据意引，这虽然也是一种引书的体例，但给校勘工作带来了许多麻烦。书中有些引文，与原文大有出入；有些地方，

虽无引号，却是大段大段地节引原文。如果都要按原文校改，会把《随笔》改得面目全非，故仅仅校正了一些明显误写和误排的文字，约一千五百多处。由于我的水平有限，编订校点中，粗疏和处理失当的地方，一定在所难免，敬请诸位读者予以教正为幸。

本书编订过程中，承曹夫人邓珂云同志和范用同志大力赞助，并承劳祖德同志协助，还受到不少师友的种种帮助，特此沈谢。

章 念 驰

一九八四年五月二十日



曹聚仁

（一九〇〇年——一九七二年）

目　次

第七部分

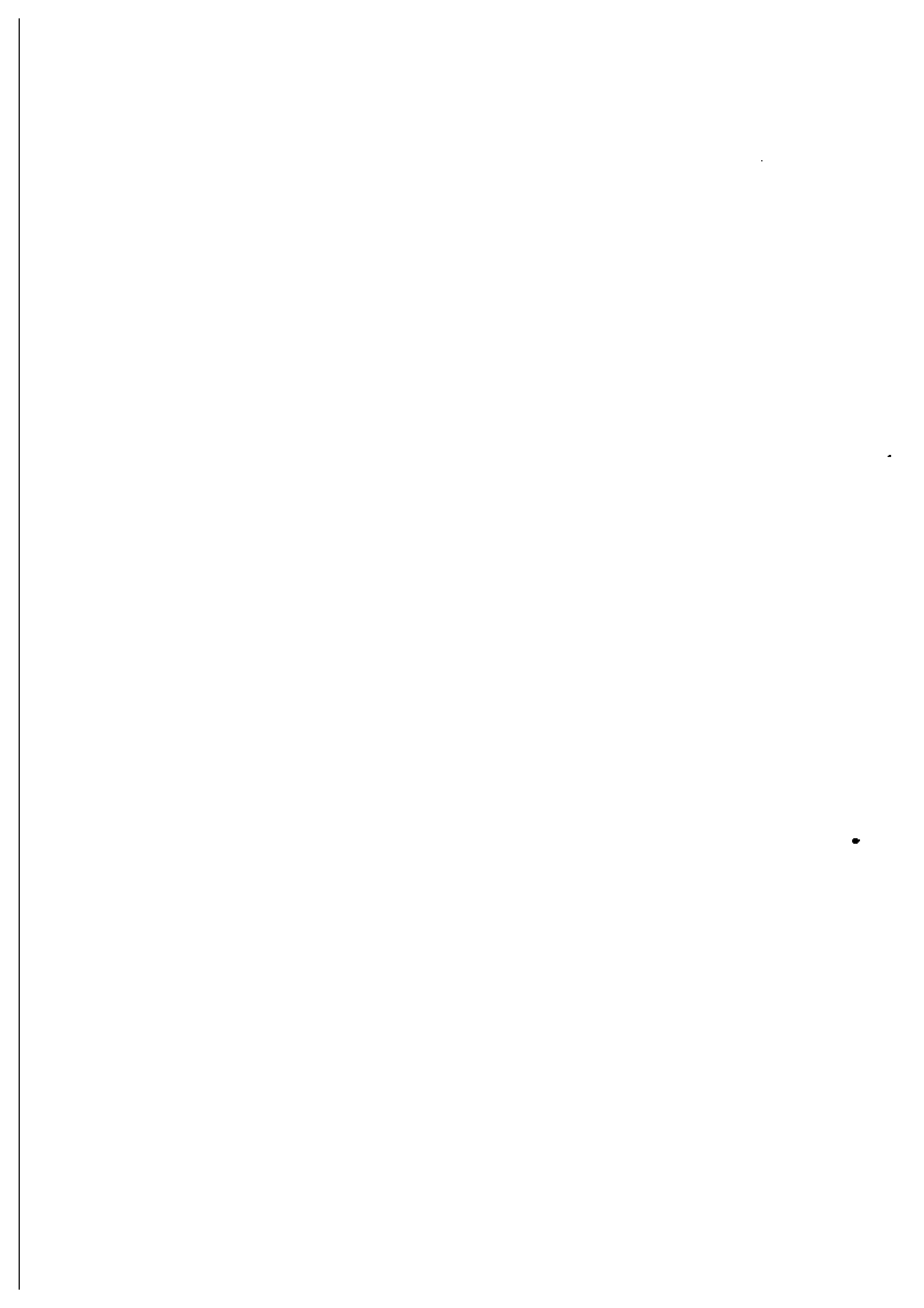
第八部分

第九部分

第十部分

第十一部分

第一部分



一 从一件小事谈起

几年前，我曾经患了一场大病，在广华医院动手术，卧病时期依旧看报读书。一位护士小姐，特地从家中带了一部钱穆（宾四）先生的《国学概论》给我看，说："这部书，乃是我在高中三时期念的，为了高中毕业会考，国文老师要我们仔细地看，可是，我们看不懂。"她又问我："什么叫做'国学'？这部书，你要不要看？"病中看《国学概论》，似乎不太合口味；不过，这位小姐给我带来一个极有意义的课题：究竟中学毕业会考，该不该在语文科附加"国学常识测验"？年青这一代，该不该念《国学概论》？这是一个我们该注意的问题。当时，我告诉她："钱先生的《国学概论》并不坏，坊间还有许多同一课题的书；不过，全国大中学采用最多的，还是章太炎师讲演，我所笔录的那部《国学概论》，上海泰东版，重庆文化服务版，香港创垦版，先后发行了三十二版，日本也有过两种译本。但我并不主张中学生念《国学概论》的。"

我先后和她谈到"国学"的问题。我说："假如朱熹或是程氏兄弟活了过来，问他们：'什么是国学'？他们也一定答不出来。'国学'，乃是外来语，并非国产。日本人原有'支那学'、'汉学'这样的名词，因此，十九世纪后期，留学日本归来的学人，译之为'国学'，也就是'中国学术'之意。日译章师的《国学概论》，便是《支那学概论》。在我国古代，'国学'即'国子学'，也称'太学'，便是今日的国立大学，不可混为一谈。'国学'，这名词，仔细考校起来，颇有毛病，因此有人称之为'国粹'，章太炎师称之为'国故'，他的《国故论衡》，便是谈中国学术的专著。我

曾称之为'国故学'，也曾为国内学人所共许。(见《东方杂志》:《国故学之意义与价值》。)可是，'国学'一词，已经约定俗成，一直和'国故'一同流传着，也就算了。以类推之，乃有国乐、国剧、国术、国医等名词，大家心中明白，这便是中乐、中国戏、中国武术、中医的意思，不待细说了。"

一方面，"国学"、"汉学"、"中学"这一类名词，有着和"西学"对抗的意味，所谓"中学为体，西学为用"，"西学是物质文明，中学是精神文明"，都有着阿Q型的夸大狂心理作用。清末维新志士们，有过这样的话："这国故的臭东西，他本同小老婆吸鸦片相依为命。小老婆、吸鸦片，又同升官发财相依为命。国学大盛，政治无不腐败。"有人嘲笑国粹派的复古头脑："倘真正是国粹，何必急急去保?"都是一针见血的讽语。如今是要"破旧立新"、"古为今用"，当然不会让年青的一代埋葬到古人的尸骨中去；叫中学生读《国学概论》的开倒车观点，不该再保存着了。因此，我在医院里，便立下心愿，要写一部教育海外文史教师们的书，要他们明白"国学"究竟是什么?

让我先谈一段积古相传的老话，这段老话，见于田汝成《西湖游览志余》："曹元宠题村学堂云：'此老方扪虱，众雏争附火，想当训海间，都都平丈我。'语虽调笑，而曲尽社师之状。杭谚言：社师读《论语》'郁郁乎文哉'，讹为'都都平丈我'。委巷之童，习而不悟。一日，宿儒到社中，为正其讹，学童皆骇散。时人为之语云：'都都平丈我，学生满堂坐；郁郁乎文哉，学生都不来。'曹诗盖取此也。"这虽是笑话，却说到文化思想界的一种实情。

明初，国家用科举制艺取士，试题限于四书五经的小范围中，而朱熹《四书集注》成为儒说的典型，以明祖也是姓朱的，凡是不合朱说的，便在排斥之列。日前有人向某报探问"伏郑"的学说，答者谓郑氏有郑众、郑玄二家，那是不错，可是一般人便不知道郑众其人其说。假使汉代郑众生到一千五百年后的明

代，到试场去应试，试题为“当仁不让于师”，如他自己所说的，把“师”解作“众”，即是说：在正确的观点上，即算多数人反对，我还是坚持下去；那他非落第不可。因为朱《注》是把“师”作为“老师”解的。又如《论语》：“君子耻其言而过其行”，朱熹训“耻”为“不足”，乃是望文生义，不足为训。据高丽本，“而”字乃“之”之误，“君子耻其言之过其行”，岂非十分通顺？假使清代大经师，如阮元、戴东原、焦循他们，依高丽本来写制艺，纠正了朱《注》的错误，他们能考得取吗？这是“都都平丈我”的世界，有人把错误举出来，改正为“郁郁乎文哉”，一般人一定引为异谈奇说呢！

香港文化界的情形，看来也差不了多少。历年来语文科会考试题，以及国学常识测验题，我大体看了一过。象我这样做几十年语文教师，还为太炎先生笔录过《国学概论》的，参加这样的中学会考或大学入学考试，未必会及格；即算如周予同、朱自清、钱宾四诸先生来参加会考，也未必会及格呢！何以呢？

我们都是从反对读经观点来研究“国学”的；而香港的教育当局，包括若干文史教师在内，他们都是从提倡读经观点来谈“国学”的。三十年前左右，香港大学教授许地山先生曾经写了《国粹与国学》，表明他的反对读经，和当时的提倡读经派作正面的争论。直到今日，香港教育当局站在“都都平丈我”的观点上主持会考，我们这些“郁郁乎文哉”派，即算说得正确，也无补于事的。所以，我们还得把当前的文史教师唤醒起来，否则新一代的青年，依旧在科举的会考中熏陶着，永远脱不了“都都平丈我”的胡涂梦，那才流毒后世，不可救药了。

科举考试的废除，八股制艺的丢弃，迄今不及八十年，后一代谈文习史的人，大都脱不了塾师们的科举观点；五四运动以后，大家敢于在孔圣神座前翻斤斗，但“狗抓地毯”，要脱掉这一套传统的外衣，实在不容易的。

三十多年前，我曾经做过上海中学会考的主考，参加了教育

部语文科教材纲领的编订，编选过《开明活叶文选》，也曾教过“国文教学法”、“历史研究法”这类课程，还在《中学生》写过《粉笔屑——中学语文教学》的连载。因此我一直搜集这一方面的资料作进一步的研究（可惜大部分资料都不在手边）。

我且举几个实例来谈谈：有一回，××大学新生入学考试，语文常识测验试题之一，是：“何谓今古文？”考生的答案，都说：“今文是白话文；古文是文言文，唐宋八大家的文章。”可说“全军尽墨”，没一个及格的。后来，我搜集了十七种中学会考、大学入学考试的卷子，有着这一试题的答案，答得正确的不及百分之五。依我们的语文教学观点说，不知道什么是今古文，算不得什么了不得的事；就国学常识来说，不知道什么是今古文，那就说不过去了。我们反对中学生读经、读《国学概论》，即在于此。

在国学常识测验中，有一个极普通的试题：“什么是五经？”依香港教育当局的尺度来看，那些答案，大半是及格的。依懂得国学常识的人看来，这些试卷，一大半还是不及格的。因为依今文学家的说法，六经的顺序是：《礼》、《乐》、《诗》、《书》、《春秋》、《易》，这是三种不同的教育课程。依古文学家的说法，六经是：《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，依着六经的时代顺序来说的。阅卷的人，是今文家？还是古文家？他的评分大有不同，总是各有各的顺序，不能乱写。而香港教育当局的评卷人，并不着眼在这一要点的。

把岁月倒流六七十年，我们那位章太炎师，他是古文派大师，而和他对立的维新志士康有为和梁启超，他们是今文派大师。今文学家之中心在《公羊》，公羊家言，真所谓“其中多非常异义可怪之论”。清儒既遍治古经，戴东原弟子孔广森始著《公羊通义》。继之的有武进庄存与，著《春秋正辞》，求所谓“微言大义”，为今文学启蒙大师。其同县后进刘逢禄继之，著《春秋公羊经传何氏释例》，凡何氏所谓非常异义可怪之论，如“张三世”、“通三统”、“绌周王鲁”、“受命改制”诸义，次第发明，这便是

后来康有为维新变法的政治理论的根源。段玉裁外孙龚自珍（定庵）好今文学，说经宗庄、刘，往往引《公羊》义讥切时政，诋排专制，清末光绪年间，所谓新学家，人人都经过崇拜龚定庵的阶段。夏曾佑赠梁启超诗云："瑟人（龚）申受（刘）出方耕（庄），孤绪微茫接董生（仲舒）。"即是说了"今文学"的渊源。在十九世纪之后期，今文学乃是我国学术思想之主潮；到了我们这一代，已经觉得今古文学派之分，已非必要，难怪年青人不知道今古文是什么了。

二　章太炎:《国故论衡》

首先，我要郑重复述我们对于研究国故学的观点:(一) 我们是反对中学生读经的，也不赞成中学生会考及大学入学考试，要在语文科添加国学常识测验的。但我们认为把中国学术思想，作为大学文科学生的研究专题，好好地整理出一部中国学术思想史来，那是有意义的。(二) 七八十年前，成为中国思想史的晨星的今文学，早已烟消雾歇，被大家所遗忘。一般人记起了龚定庵，只是为了他的诗词，而不是为了他的今文学。我们虽是古文派大师的弟子，却不是站在古文家的立场来批判今文学；而是打破了今古文学的门户之见，来研究"国故"的。钱玄同如此，顾颉刚也是如此。正如梁启超一样，他到了民国初年，已经走出今文学的小圈子，从学术为公的观点来谈中国学术思想的。

梁启超《清代学术概论》第二十八节云:"在清学蜕分与衰落期中，有一人焉，能为正统派大张其军者，曰：余杭章炳麟（太炎)。……所著《文始》及《国故论衡》中，论文字音韵诸篇，其精义多乾嘉诸老所未发明。应用正统派之研究法，而廓大其内容，延辟其新径，实章氏一大成功也。章氏用佛学解老庄，极有理致；所著《齐物论释》，确能为研究庄子哲学者开一新国土。其《蓟汉微言》，深造语极多。……盖章氏中岁以后所得，固非清学所能限矣；其影响于近年来学界者亦至巨。"因此，我站在新的观点上，先谈谈章太炎师的《国故论衡》。

四十多年前，我追随单丕（不庵）师在杭州孤山文澜阁西湖图书馆做整理工作。文澜阁便是清乾隆年间藏《四库全书》之所。图书馆筑新楼于中山公园西角，文澜阁便是我们的宿舍。我

住在第一进右舍，后面便摆着一大批黑色大木箱，便是当年放《四库全书》的所在。那批木箱，每一叠下面都有木架托着，其中有一特点，即是衬"经"部木箱的脚架高了一大截，表示尊经之意。我们是依着古文学家的"六经皆史"的观点来看儒家经典的，因此，我们并不"尊经"。这一方面，我们和今文学家所说的"孔子微言大义"颇有距离。太炎师说："经字原意是一经一纬的经，即是一根线。所谓经书，只是一种古代的线装书罢了。明代有线装书的名目，即别于那种一页一页散着的八股文墨卷，因为墨卷没有保存的价值。古代记事书于简，不及百名者书于方。事多，一简不能尽，遂连数简以记之。这连缀若干简的线就是'经'。"("名"等于字，"方"等于木板。)可见"经"不过是当代记述较多而常要翻读的几部书而已。这话说得多么平实。试问会考中，国学常识测验题，如有"什么是经"的试题，我们该怎样来作答案呢？

三十年前，章太炎师在苏州逝世，我曾经立下心愿，要把他的《国故论衡》笺注起来。一经着手，便知道这不是我的学力所能应付得了的。我勉强能把中卷《文学总略》注起来。上卷《小学略说》，谈文字音韵学的，得让钱玄同来做。下卷《原学》，乃是谈道家、佛家思想的，怕的连周氏兄弟都动不了手呢！

西湖图书馆的前任馆长龚未生，原是章太炎师的女婿，因此，《章氏丛书》便有了西湖图书馆木刻本。我手边的《国故论衡》、《检论》、《菿汉微言》、《齐物论释》便是丛书本。康梁的著作，有了那么多的铅印本，却没有一种是木刻的。省立图书馆藏了那么多的书刊，却没有一部康梁的著作，此中不仅有着政见不同的痕迹，也有今古文学派的矛盾。直到我们接收了王克敏的八屋藏书，才把《新民丛刊》、《庸言》这几种启蒙时期的刊物找了出来，再把康梁的著作补购齐全，也正是我们泯消了今古文派系成见的新措施。从这些琐屑的事上看来，学人们的胸襟，可以想见了。

《国故论衡》，自是不朽之作。论者把它和王充《论衡》、刘知几《史通》、章实斋《文史通义》相提并论，并非过誉。可是，要

年青学生研读这样的专著，似乎太艰深一点。或许作为研究院文史系学生的主要读物，较为适宜。我在这儿，为什么提到这部专著呢？三十多年前，许地山在讨论“国粹与国学”这一课题，他郑重指出一般人所谓的“国粹”，和“国渣”并没有什么不同，天天喊叫保存“国粹”的人，对于中国的学术文化，并无所知。他说到前人所谓“通经致用”的“用”字，只是研究如何做官。不久以前在美国逝世的张君劢氏，曾经对他感慨道：“看来中国人只会写字作画而已”。许氏说：“张氏是政论家，他叹息政治人才的缺乏，士大夫都以清谈雅集相尚，好象大人物必得是大艺术家，以为这就是发扬国光，保存国粹。……近几年来，‘保存国粹’的呼声，好象又集中在书画诗古文辞一类的努力上；于是国学家、国画家，乃至‘科学书法家’，都象负着神圣使命。”这话真是一针见血，也正道破了今日香港的风尚。

太炎师的《国故论衡》，至少有一个明白的交待，他告诉我们：“国故是什么？”他是清代考证学的大师。考证学（朴学）如戴东原所说的：“志存闻道，必空所依傍。汉儒训诂，有师承，有时亦傅会。晋人傅会凿空益多，宋人则恃胸臆以为断，故其袭取者多谬，而不谬者反在其所弃。……宋以来儒者，以己之见硬坐为古圣贤立言之意，而语言文字实未之知。”他又说：“学有三难：淹博难，识断难，精审难。三者仆不足以与于其间，其私自持及为书之大概，端在乎是。”《国故论衡》上卷谈小学（小学即研治语言、文字、音韵、义理之学），便是入门工夫。连古代文字的音训都不懂，还谈什么保存国粹，读什么经典！

章氏本“六经皆史”之义，《国故论衡》中并没有经学这一专题。中卷文学七篇，其次便是《原经》。（章氏说：“文学者，以有文字著于竹帛，故谓之文；论其法式，谓之文学。”乃广义的文学，和我们所理会的狭义文学，稍有不同。）说：“经不悉官书，官书亦不悉称经。（如世本之属）《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》者，本官书，又得经名。”这么一来，“经”便是史书，也只是文学的一

部分，把前人的神圣外衣扯掉，还它一个本来面目，那就可以谈经学了。——世人谈经的，都不配谈经。

我们面对着每小时印刷五万份至二十四万份报纸的轮转机，再来回想当年木刻《章氏丛书》的旧景，真不知怎么说才是。三本木刻《国故论衡》，总字数，不及一张对开的报纸，但要印成一千部书，就得化上一年工夫。另一方面，章氏的论著，跟王国维的文史论文一般，短短几千字一篇论文，浓缩了的内容跟近人几十万字的巨著差不多。（王国维的《殷周制度论》，约七千字，和郭沫若先生二十四万字的《古史研究》，不相上下，即其一证。）

章氏《国故论衡》，我们该把它看作古人的著作，和《文心雕龙》、《史通》一类经典著作等量齐观。时人即算写了一百万字的"中国学术思想史"，也未必有那么丰富的内容。我在复旦、暨南各大学教二年级必修国文，每用中卷的《文学总略》、《论式》、《辨诗》三篇作教材，已经够一学年的教学了。有时添教应用文，那就添上了《正赍送》篇。这几篇文章，总共不过一万几千字，教起来，却已足够得很了。我倒希望今日提倡读四书五经和主张中国文化复兴的人，把这几篇文章看一看，再跟学生们谈一谈。

有一个时期，我曾经想把《国故论衡》下卷诸子学几篇作为讲授中国学术思想的教材，我还化了暑期那几个月来作准备工作，到了秋天开学，我还是放弃了这个吃力不讨好的打算。我且把那一番经历追述一下：时人每嘲笑胡适之氏，只写了《中国哲学史大纲》上卷，中卷、下卷一直没写出来，说他是专写"上卷"的思想家。（胡氏写白话文学史，也只写了"上卷"。）事实上，胡氏早已写了中卷、下卷的一部分，关于两汉经学家思想，已有北京大学的讲义，禅宗思想和戴东原哲学也都有了专书，只是没把全书串写起来就是了。其中，最使他费心力的便是有关魏晋思想和隋唐佛学那一部分，真是兹事体大，不能轻率着笔的。何况，冯友兰先生的《中国哲学史》出来，下卷谈魏晋玄学、隋唐

佛学、宋明理学，自成一家言；他若认第二的话，谁敢认第一呢！何况，钱宾四先生的《近三百年中国学术史》又已出版了，胡氏的中国哲学史下卷，更难于高人一等了。这些中国学术界新事，那些主张读经的复古派，又知道得太少了。

本来谈“国学”或“国故”的，总以为是中国独有的学术思想；其实“国学”者,只是“在中国”的学术思想，并非只此一家的学术。正如今日所谓“国乐”,早有着“胡乐”以及“印度乐”的成分，成分比例也很重。佛学东来，不仅成为我们的宗教信仰之一，且已渗入我们的社会文化中，成为我们生活方式的主流之一。章氏的思想和文章，有着魏晋的灵魂，一方面，他对佛学有湛深的研究。佛学东来，在我国分为十三宗，天台宗造诣远在印度各宗之上。章氏治唯识宗，和杨仁山论讨诸篇，时人所共许。要研究隋唐佛学的话，章氏诸子学，该是入门书呢！

三　世道不同了

李劼人《死水微澜》结尾，那位邓大爷在摇头道："世道不同了！世道不同了！"这是每一时代的人都会体会到的世道。我们看看九十老人包天笑先生的讲故，其中的人物和当年士大夫的生活方式，也使我们有世道不同之感！

因为世道不同，几乎每一个角落，都有它的变化痕迹。假使有人问我，研究国学该读谁的书？我曾经和那位白衣天使谈过这一问题。我问她："知道不知道皮锡瑞其人？"她说："不知道。"假如，国学常识测验，问及皮锡瑞的生平和思想，看来十有八九会交白卷的。可是，要谈"国学"可以不谈皮锡瑞的经学观点吗？他是清末今文学派的大师呢！

皮锡瑞，字鹿门，湖南善化人。颜其居曰"师伏堂"，学者因称师伏先生。何以说是"师伏"的呢？"伏"即西汉《尚书》今文学大师伏生。《史记·伏生传》：伏生，山东济南人，本来是秦代的博士。汉文帝时，欲求能研究《尚书》的，毕竟找不到。后来听说伏生精通《尚书》，欲召之。那时伏生年九十多岁，太老了，不会出门了。乃诏太常派朝错（即晁错）到伏老门下去传授其书。秦时焚书，伏生壁藏之。其后兵乱相继，他随处流亡。到了汉帝定天下，伏生找所藏《尚书》，已失去了数十篇，只得二十九篇，即以教于齐鲁之间。说到这儿，我得补说几句：西汉的书，既不是"纸"，也不是"帛"，乃是刻在竹简上的书，大部的书就用一条线串连起来。伏生传经的时候，他的弟子就用汉代的文字，即隶书记了下来，所以说是今文。"文"即"字"，"今文"便是隶书的记录本。（伏生口传本只有二十八篇，合后来所得的《泰誓》，共

二十九篇。）后来，孔壁中找出来的《尚书》，那是先秦用篆文所刻写的，因此称为《古文尚书》。（这一“古文”，即是篆体字，和一般人所说的“古文等于文言文”绝不相干。我还得补说一句：唐代所谓古文运动，当时称为“平文运动”，“平文”正是白话文，和唐初流行的骈体文对称。又《史记》称：“《尚书》，直言。”直言，恰又是白话。所以一般人的“古文”观念，也是错误的。）

皮氏早岁颇有经世之志，留意郡国利病，想有所建树。光绪戊戌政变时，因为提倡新制学校，大受顽旧派的疾视，甚至斥之为乱党，交当地地方官管束（即是说他和谈维新变法的康有为、梁启超同党）。皮氏治经，宗今文；但持论很平实，没有康有为那么武断，也不象廖平那样的怪诞。他所著的书，有《经学历史》和关于《易》、《书》、《诗》、《三礼》、《春秋》的《五经通论》，还有若干疏证群经的著作。如周予同先生所说的：“他的著作，虽没有很伟大的创见，但学术门径很清楚，善于整理旧说。所以如《经学历史》、《五经通论》等书，对于初学者，可说是‘循循善诱’。”因此，我对那位小姐道：“你们不一定要研究国学；有意研究的话，不妨先看皮氏的《经学历史》。尤其是周予同氏的注释本，更是极好的入门书。”老实说，不曾读过皮氏的《经学历史》，就不配谈什么“读经”或“整理国故”。

（注：《经学历史》，有师伏堂刊本，后来上海群益书局、商务印书馆都有铅印本，今周注本由中华书局刊行。）

我这个古文学派的门徒，却在这儿教有意研究国学的人，先读皮鹿门的《经学历史》。（皮氏是经今文学者，同时经古文学者都非难他。章太炎师驳皮锡瑞三书，训斥得很利害。陈汉章在《经学通论》中也有所批评。）章氏谓：“《经学历史》，钞疏原委；乃妄以己意裁断，疑《易》、《礼》皆孔子所为，愚诬滋甚。及为《春秋讲义》，又不能守今文师说，糅杂三传，施之评论，上非讲疏，下殊语录，盖牧竖所不道。”那么看轻皮氏的著作。章师在地下知道我在这儿这么教人的话，他一定也叹息“世道不同了”。

可是，我教人先读皮氏《经学历史》，并不是要后学们接受今文学家的观点，而是和周予同氏的说法相同；我们是反对读经的，但是要大家明白中国的学术思想是什么，所谓经学又是什么。我并不要人读皮氏的《经学历史》，而是要大家读周予同氏注释的《经学历史》，尤其先要仔细读周氏的序文。周氏说："在现在，经学之继承的研究大可不必，而经学史的研究当先即开始，因为它一方面使二千多年来的经学得以结束整理，他方面为中国其他学术开一条便利的途径。"这话说得对极了。我们并不是"国粹派"的传教士，我们是解剖东方文化的外科医生。

顺着周予同氏的话说下去：第一、我们读这本书时，不要忘记皮氏是经今文学者，因为他立场于今文学，所以他对于宋学是不满意的，尤其是宋人的改经删经的方法，我们只要看他对于王柏的讥斥，便可了然了。又因为他立场于今文学，所以他对于经古文学也不表示绝对的崇信，他对于清代考证学的发展，虽相当地赞许，但他绝不以为这是经学研究的止境。我们明白这一点，则皮氏所主张的六经断定始于孔子，《易》、《礼》为孔子所作，以及其他排抑左氏，讥贬郑玄等等的话，都可以有一贯的解释了。第二、我们不要忘记，皮氏究竟只是一个经学家，而不是史学家。因为他不是史学家，所以史料的搜集不完备，史料的排比不妥善，而且每每不能客观地记述事实，而好加以主观的议论。他这部书，假使随手翻阅一遍，似乎不能把经古今文学、宋学的发生、变迁、异同、利弊一一显示给我们。他不能超出一切经学的派别来记叙经学，而只是立在今文派的旗帜之下来批评反对派。诚然，就经学说，他是没有失掉立场；但就史学说，他这部书就不免多一点宣传的意味了。我曾经和年青学生们说过："我早生几十年，到师伏堂去拜门，皮氏一听说我是章太炎师的弟子，怕的要逐出门庭，不许附于弟子之列呢！"

周予同氏曾经举出皮氏经学观点的几种错误："我以为最荒谬的，是所谓'孔教救国'之说。孔子学说的真相究竟怎样，后世儒

家所描写的孔子，后世君主所提倡的儒教，后世学者所解释的儒学，究竟是否是真的孔子，都是绝大疑问。在这步工作还没有完成以前，冒昧地将传统的因袭的孔教来治国，这简直是鬼话。今文学者尊崇孔子，以为孔子怀抱着伟大的政治思想，这是我们可以相当承认的；但不了解时代，不论地域，从他们主观所得的孔教印象，冒失地应用着来拯救现世，这不是太危险了吗？"——今日香港的复古派、孔教派，那就更荒谬了。

昨天，我下楼走出门口，在巴士站上看见几位女生在那儿认真地一问一答。一位女生手中拿了一本《会考试题答案汇编》，翻着看。这些女生，大概十三四岁，都是门前那家女中的学生。她们在记诵什么呢？原来是古以色列、摩西、希伯来文化的《圣经》故事。其实，希伯来古文化，连欧洲人都没弄清楚；摩西的传说，也跟伏羲、神农的传说差不多，却要十三四岁的女生去记诵，还当作会考的主要科目之一。这样的女中，这样的教育，我们怎么说才是？当时，我转念一想，时代总在进步的，十九世纪后期，今古文学家争论得那么热烈的大课题，到了我们这一代，还不给大家遗忘掉了？那位女中校长一心一意要毒害年青女生，她们真的会让她穿了鼻子牵了走吗？我不禁笑了起来。

言归正传：周予同氏指出经今文派以孔子为政治家，以六经为孔子政治思想所托，这话似乎有一部分理由，却有该郑重商榷之处。而今文学者那么欢喜进一步探求"六经致用"的"微言大义"，于是对于西汉君主利用迂儒的策略，愚而且诬地在赞叹着，仿效着。皮氏在《经学历史》第三章中说："前汉今文学能兼义理训诂之长。……其学极精而有为；以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以《三百五篇》当谏书，治一经得一经之益。……汉学所以有用者，在精而不在博，将欲通经致用，先求微言大义。"他们穿了红翎帽外套讲维新变法，将他们的理论策略，托之于孔老夫子的微言大义。同时，如康有为所说的"孔子改制"，连二千五百年前的邹人之子，也只是托古改制的。在今

日，我们看来，不也太蠢太胡闹了吗？试问假使黄河决口了，他们把《禹贡》从首一字背诵到末一字，就能如灵咒似的使洪水平息吗？(今日的治河，连清末那位以治水自负的刘鹗也不中用了。)孔子和六经的相关度，以及六经和致用的相关度，不仅相去得很远，而且根本上的疑问太多了。周氏指出现在来研究经学，只能采取历史的方法，决不可含有些微汉儒的致用观念。

今文学家最荒谬的一点，便是主“纬候足征”之说，尊孔子为素王，所谓“无冕的帝王”；而且相信历代帝王欺罔民众的技术，以为帝王必有瑞征；于是孔子也有所谓“感生”，所谓“受命”，所谓“告成”，于是孔子不仅是政治家，而且是教主，也是一个“道士”了。(今文学家的尊孔，有着抵抗东来的“耶稣”的主要动机。)这些“感生”、“受命”等等的鬼话，多出于纬候，今文学家因为急于替素王找寻证据，便冒失地相信纬候了。这是第一原因。其次，今文学者以为“天人合一”之说出于西汉，如《易》的“占验”，《书》的“五行”，《诗》的“五际六情”，《礼》的“明堂阴阳”，《春秋》的“灾异”都是。今文学源出于西汉经师，为了拥护学统起见，自不能加以攻击，于是又只得容忍这妖妄的纬候了。这类话，跟街头的算命卖卜者流所说的并无不同的呢，我们对皮氏的经学观点，自该重新加以批判的。

四　鹅湖之会

在我家门前那一角上，有三家很大的中学。每天，我会碰到这几家中学的学生，男女生穿着校服，校服上绣着各自的校训。一家的校训，是“格物致知”。有时，我颇想问他们：“什么是格物致知？”我看他们未必懂得，他们的教师和校长懂得吗？我看也未必。懂得的话，就不会用作校训了。我知道，好几回中学会考，国学常识测验，都有这么一个问答题；怕的是那些出题的和看卷的，都未必懂得。我想，他们一定会反诘我：“那么，你懂得了吗？”我且不先作答复，先让我谈谈鹅湖之会。

鹅湖在江西东边，信州（今上饶）铅山县，峰顶山上。鹅湖书院却在峰顶山脚。《千家诗》中，有一首唐人张演（一作张滨）的诗，云：

鹅湖山下稻粱肥，豚栅鸡栖对掩扉；桑柘影斜春社散，家家扶得醉人归。

便是这个鹅湖。南宋诗人陆放翁，也有《鹅湖夜坐书怀》诗。词人辛稼轩也有《鹅湖寺道中》词五首，调寄《鹧鸪天》。《铅山县志》：“鹅湖山在县东北，周回四十余里。其影入于县南西湖。诸峰联络，若狮象犀猊，最高者峰顶三峰挺秀。”《鄱阳记》云：“山上有湖多生荷，故名荷湖。”东晋人龚氏居山蓄鹅，其双鹅育子数百，羽翮成乃去，更名鹅湖。唐大历中，大义智学禅师植锡山中，双鹅复还。（“植锡”意即“出家修禅”。）山麓有仁寿院，禅师所建，今名鹅湖寺。喻良能《香山集·鹅湖寺》诗：“长松夹道摇苍烟，十里绝如灵隐前；不见素鹅青嶂里，空余碧水白云边。氛埃斗脱三千界，潇洒疑通十九泉；五月人间正炎热，清凉一觉北

窗眠。"所写景物和辛词中的"一榻清风殿影凉，涓涓流水响回廊；千章云木钩辀叫，十里清风䆉稏香"相印证。

一九三八年冬天，我随军到了上饶，应信江师范之邀，到鹅湖去演讲，那晚便宿在那理学家的胜地。——南宋孝宗淳熙二年，朱熹在那儿讲学，陆九渊应约来此讲学，与朱氏所论多不合。他们争论的是什么？正是"格物致知"的解说，史称"鹅湖之会"。第二天黎明，我独自踏霜上峰顶山，峰顶山为佛家胜地。在破残的禅堂中走了一转，便缓步下山。其时，朝阳初出，浓雾弥谷，白茶花夹道盛开，迎人作笑容，我为这美丽的大自然所迷醉，缅想朱陆当年携手论学的情景，彼此有时默许，有时高声争论，甚至面红耳赤。我下山后，回到上饶，便在信江中学作公开演讲，说："从峰顶山（佛家）说来是一种看法，鹅湖（儒家）呢，又是一种看法，书院后面的斜塔，仿佛成为两家的界线。当年，朱陆二氏站在斜塔边上，他们对峰顶山是怎么一种看法？峰顶山对他们的争论，又是怎么一种看法？我们且设想：朱陆生在现代的话，他们对方志敏是怎么一种看法？方志敏对他们又是怎么一种看法，我从峰顶山下来时，一边走，一边想，真是万念如潮呢！"当时，我也做了一首诗，中有"千古异同空朱陆，百年兴废逐尘埃"之句。

南宋孝宗淳熙二年（一一七五年），由吕祖谦（东莱）邀约朱熹、陆九渊双方到铅山鹅湖寺举行学术讨论会。吕氏便是金华学派巨子之一，所以鹅湖之会，可以说南宋理学三大学派的研讨会。那年春天，吕氏访朱氏于福建，回程时，朱子陪送他，游经铅山，在鹅湖寺留了几天。吕氏便写信给在金溪的陆九渊兄弟，邀约他们到鹅湖来聚会。那场学术讨论会，规模相当大，不但朱陆双方就近的很多朋友和门弟子，都参加了盛会，若干闽北、浙东、皖南的学者，也赶到了那儿去听讲。集会将近旬日，双方讨论的范围也颇广泛。（那几天，主催的吕祖谦，倒因事不能赶到。）

他们争论的内容，从认识事物和治学方法开始；也是那回争辩的中心论题。——从他们两人的思想基点出发，在治学方法上，朱熹着重“道学问”，而陆九渊则着重“尊德性”。即是说朱熹的治学方法是“格物致知”，主张多读书，多观察事物，根据经验，加以分析、综合和归纳，然后得出结论。而陆九渊则主张“发明本心”，心明则万事万物的道理自然贯通，所以尊德性、养心神最为必要。这样“执简”可以“驭繁”而不必多读书，也不必忙于考察外界事物，只要“去此心之蔽”，就可以通晓事理了。换句话说，朱陆二氏，对于孔氏所谓“格物致知”的解释，绝不相同，这就成为千古不相合的异同了。

当陆氏兄弟初到鹅湖时，他们对朱氏出示最近的诗作。象山诗中有“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉”之句，含意是讥刺朱氏做学问支离破碎，不能经久；而他们自己做学问却是总赅大体，能够经历长久的。他们就这么辩论起来了。朱子随即和了诗，有“却愁说到无言处，不信人间有古今”之句，便是讥笑二陆所学空洞无内容。接着，双方不断提出了各自的主张，反复辩论，情况非常热烈。那场集会对于那些争论着的问题，并未曾明定是非，当然也就谈不到消除歧见，直到最后，也未归于一致。当时，朱熹四十六岁，陆九渊三十七岁，吕祖谦三十九岁，他们正当年富力强，难免有些意气用事。陆氏更近于粗率，在理论上，偏于固执，以致朱氏大为不快。吕祖谦与陈同甫（亮）书中说：“某留建宁，凡两月余，复同朱元晦至鹅湖，与二陆及刘子澄诸公相聚切磋，甚觉有益。元晦（朱）英迈刚明，而工夫就实入细，殊未可量；子静（陆）亦坚实有力，但欠开阔耳。”从那以后，朱陆两派，如黄梨洲所说的：“宗朱者诋陆为狂禅，宗陆者以朱为俗学。两家各成门户，几如冰炭矣。……以致蔓延至今日（指明末），犹然借此辨同辨异，以为口实，宁非吾道之不幸哉！”（《宋元学案·象山学案》）

顺着陆九渊学派发展开去，到了明代，乃有王阳明“致良知”之

说。王氏指出孔氏所谓“格物”，并非“穷究事物之理”，而是“格除物欲”；（“格”等于除去，“物”等于物欲。）“致知”便是“致良知”，物欲一去则良知自明，和朱氏所谓“一贯之道”，绝不相同。这一来，“格物致知”，便有两种判然不同的解说了。鹅湖之会，可以说南宋学术界最重要的集会。但鹅湖之会，也引起了思想上的分歧。

我在这儿提醒大家一句，鹅湖之会，朱陆二氏的论点不相合，可是主催那一场学术讨论会的吕祖谦，以及浙东学派的陈亮（同甫）、叶水心辈的观点，也都和朱陆两派不相合。我们称浙东学派为经验派。单就孔氏所谓“格物致知”一语来说，经验派的论点，到了明末清初的颜元、李塨出来，更是成熟。颜氏（答安州陈天锡问）指出：“请画二堂，子观之：一堂上坐孔子，七子侍，或习礼，或鼓瑟琴，或羽籥舞文，干戚舞武，或问仁孝，或商兵农政事，服佩亦如之；一堂上坐程子，峨冠博带，垂目坐如泥塑，如游（酢）杨（时）朱（熹）陆（九渊）者侍，或返观静坐，或执书伊唔，或对谈静敬，或搦笔著述。此二堂同否？”他指斥朱子论书，只是论读书，“读书愈多愈惑，审事愈无识，办经济愈无力。”（前人所谓“经济”指经邦理国的政略。）“心中惺觉，口中讲话，纸上敷衍，不由身习，皆无用。”颜氏自号习斋，他认为“格物”乃是“手犯”，即亲手去做的意思；“致知”的“知”，乃是切实的知识。说空话的士大夫，只是书痴子，一点用处也没有的。

说到这儿，我可以向叫学生挂“格物致知”校徽的教师校长们，出题考试的委员们，当头棒喝一下，你们自己对“格物致知”的三种说法研究过没有？朱熹的说法，算得是孔子的本意吗？连你自己都不懂，还可以把这一语用作校训，叫学生们去记诵吗？老实说要读四书五经，没通过考证学的腐儒们就不配，不够格！

当年，我从鹅湖回到了上饶，在信江中学讲演，我曾向在场

的教师、学生说："那时，空中隆隆声近，敌机掠空而过，恍然有所启悟。假如朱陆正在鹅湖登坛讲学，吕祖谦也在座，敌机在天空盘旋时，他们将如何教弟子们去应付这现实问题呢？依陆王的说法，应当让弟子们闭目静坐，'泰山崩于前而目不瞬'，不为机声所慑的。朱熹呢，他会教弟子们到书架上去翻查飞机的种类性能以及防空方法。吕祖谦会带着那一群学生逃到峰顶山脚，在树林崖石下掩蔽起来，卧倒不动。同是'格物致知'，找答案的时候，哪条路走得通？在现实的天秤上显出来了。"我呢，并不以为我是金华学派的儿子，才赞成经验派的说法。我们从事实，知道校长、教师和考试委员的"格物致知"论点是错误的，你们可以这么去害年青的一代吗？

后来我从上饶到了鹰潭，上了龙虎山，看了道教的圣地。我又到了福建，到了朱氏讲学的建阳和延平。但我在福州公开讲演，主张现代的闽学，应当丢开朱熹的路子，改走郑樵（渔仲）的路子。我又翻过了武夷山，沿盱水经金谿往临川。临川为王安石的故乡，这位大政治家，他走的正是经验派的路子。我在临川，在西大街相近的若士路上访了汤若士的玉茗堂，那是他写《临川四梦》的所在。他是在陆王派全盛时代，走反理学的路，他专干无关圣学的勾当——戏曲。他严正地说："诸公所谈者理，区区所谈者情，各有千秋，不必相涸。"我从临川回到了南城，便公开讲演《在情与理的分界线上》，这是鹅湖之会所不敢触及的大课题。

五　回到文澜阁去

三十多年前,《四库全书》将由商务印书馆影印行世，筹备此事的负责人说，这是“中国文化史之大成功”。这句话，倒象是古稀天子乾隆皇帝所说的。(《四库全书》扉页上，钤了“古稀天子”之印)。这究竟是说乾隆皇帝修集《四库全书》是中国文化史之成功？还是说国民政府交由商务印书馆影印起来是中国文化史之大成功呢？说的人并未交待明白。当《四库全书》完成之日，古稀天子明诏天下，曰:“国家荷天庥，承佑命，重熙累洽，同轨同文，所谓‘礼乐百年而后兴’,此其时也。……余搜四库之书，非徒博右文之名，盖如张子所云:‘为天地立心，为生民立道，为往圣继绝学，为万世开太平,胥于是乎系。……’浩如渊海,委若邱山，而总名之曰《四库全书》。”那一件所谓大成功，乾隆皇帝自己已经赞过了。

究竟《四库全书》是怎么一回事呢？还是让我回到文澜阁去，一一说给你听吧。第一部《四库全书》，告成于乾隆四十七年四月,其后置内庭四阁,又立江浙三阁。沈兆沄云:“书成缮写七份，仿浙江范氏天一阁式，建阁藏庋。大内曰文渊，圆明园曰文源，热河曰文津，盛京（沈阳）曰文溯，并于扬州大观堂之文汇阁，京口（镇江）金山寺之文宗阁，杭州圣因寺之文澜阁，亦各庀一份。俾江浙士子，得以就近钞录传观。”这都是手钞本，在北京的有文渊、文津，在关外的有文溯。文源已毁于英法联军入京之役。江浙三阁，太平军战役中，毁了文汇、文宗二阁，文澜阁藏本散失了五分之二，战后由杭州丁氏补钞，也还差十分之一上下。等到单不庵师主西湖图书馆馆政，我们就把所缺部分，从北

京文渊阁去钞了来，可说钞完全了。(北京的文渊阁本，倒缺少司空图《诗品》一卷。有人说文澜阁藏书已残落不全，那是他们不知内情之故。文渊藏故宫博物馆，今存台北。文津今存北京图书馆。)《四库全书》共三千四百六十种，计七万五千八百五十四卷。当年曾辑了《简明目录》行世，这便是世人常见的《四库全书目录提要》了。当年，西湖图书馆新屋建造告成，《四库全书》便从文澜阁移往新库。文澜阁便成为馆员宿舍，我住在右舍，有机会从头至尾翻看《四库全书》一遍，也曾把晒衣的竹竿搁在乾隆御碑上，古稀天子对我们也已无可奈何了！

依我所知，《四库全书》并不怎么珍贵；全书中所有的，百分之九十五，我们可以在坊间买到，并非珍本。就拿《十七史》来说，商务版的百衲本，就比四库本可宝贵得多。唯一不同的，那七部书，都是手钞本，也就因为手钞，所以错字误简很多，不及木刻本精审。可是，为了修葺《四库全书》，由各方进书，经磨勘结果，查出"抵触清朝"、"违碍清朝"及"谬于是非"者，先后销毁了二千三百四十三种，和保留着的差不了多少。清末邓实跋《禁书目录》说："书厄，自秦火之后，大厄凡十有一，而以乾隆时禁毁之最后一厄为最惨烈。"真痛乎言之。我们希望年青的人，不要把《四库全书》看成什么了不得的东西。我在文澜阁做过这一部的整理工作，觉得世之谈复兴中国文化的人们，实在太浅陋了！

我到了北京，看了文津阁的《四库》，到了沈阳，看了文溯阁的《四库》，再到杭州西湖孤山，重看文澜阁的《四库》，觉得这么一部丛书，对一般人，尤其对青年学生并没多大用处。我看到那一大批空着的大木箱，想起当年打开"四部分类"的老办法，把《四库全书》依着十进法分目，曾把经部依内容重新安排过，在当年可说是大胆；到了今日，谁都知道应该这么分类的。"六经"也只是我们古代学术思想的资料，"六经皆史"的话，也是十分正确的。我们并不觉得那位十全老人要他的臣工编写这部丛书，对

中国文化有多大的贡献，可是参与这个长期工作的乾嘉学人，他们有机会看到大内的藏书，在研究上有了长足进步；我们可以看到王念孙、戴震、邵晋涵、任大椿、朱筠，他们在考证学上的成就。我国的古代经典，经过了他们的整理，才可以让现代人去了解，去接受。可惜，清代考证学家的辛勤研究，积累了那么多的成果，却和在科场写八股制艺的书生毫不相干！甚至到了二十世纪七十年代，香港的教师所传授，电台广播所取材，还是科举时代腐儒们所想所说的那一套。三十年代，何键、陈济棠提倡“读经”时，我们曾大声疾呼，劝年轻人不要读经的老话，到今日还得再说一遍。诚如吴稚老所叹息的：“老狗教不会新把戏。”

这样，我们首先得把所谓儒家的经典，来个明白的交待。我国的经学研究，秦汉以来，迄今绵延了二千多年，经部的书籍，单据《四库全书总目》所著述，已达一千七百七十三部，二万零四百二十七卷。我们且看看《清经解》和《续经解》的分量，估计总数有二千五百部至三千部那么多，并不算过量吧。可是，很可奇怪的，“以我国这样重视史籍的民族，竟没有一部严整的系统的经学通史。自然经学史料是异常丰富的。广义的经学史或部分的经学史，也不是绝无仅有；但是，一说到经学通史，而且是严整点系统点的，那我们真不知如何回答了。皮锡瑞的《经学历史》，刘师培的《经学教科书》第一册，固然不能说不是通史，但他们两位，都是近代著名的今古文学大师，而他们所叙述的竟这么简略，跟一篇论文或一部小史差不多，这就不能不使我们失望了。”（周予同语）（日本人本田成之，曾编了一部《支那经学史论》，东京弘文堂版，就比较完整、全面得多了。）依我看来，还是“尊经”的观念在作怪，“离经叛道”、“非圣无法”的帽子在乱飞。五四运动时代，我们把孔老夫子的神位搬下去斫掉了，丢到垃圾堆里去；我们的校长经子渊，国文教师陈望道二师，便被浙江省议员扣上离“经”、叛“道”的帽子给当局免职了。谁敢把儒家思想当作死尸来解剖呢？

在今天，我是要把儒家和儒家思想解剖一番的。我还记得，当何键在长沙、陈济棠在广州通令各中学学生读经时，我们曾经幽他们一默，问他们："不知是要读宋朝以后的四书？还是读宋朝以前的四书？"我们又问："我们该读程伊川的《大学》？还是得读朱熹本的《大学》？还是要读王阳明的古本《大学》呢？"他们就不知宋以前，并无四书，连北宋都没有。他们根本不知"在新民"和"在亲民"有何不同，他们更不知道西汉儒家读《公羊春秋》，魏晋之间，才读《左氏春秋》。提倡读经的，就是一批糊涂蛋！

五四运动以后，我们把孔老夫子的神位劈掉，把他的神的外衣撕掉，还他一个"人的本来面目"；把"经"的尊严打碎，回复它在文化思想史上的本来地位。这虽是"破"，但对中国学术思想，却有更重要的"立"的意义。古文学派对现代文化的最大贡献正在于此。我们的言论和行动，只要提早二三十年，不仅是要杀头，甚至会抄家灭族；可是，我们不只在孔圣座前翻斤斗，还把二千年来的"士"的地位打碎了。礼教的骸骨和孔圣的幽灵，先后借何键、陈济棠的军阀外套还了魂，时代毕竟把他们扬弃掉了。

一九三二年五月九日，那正是"一·二八"淞沪战争的结尾，天津《大公报·文学副刊》载刘永济《续戍沪战杂感七首》之一，云：

> 仲尼无父禹为虫，大圣玄言总凿空；
> 今日上邦文物尽，有谁流涕叹为戎。

后面还有小注云：

> 挽近学风，务反旧说，自命新奇；颖波所被，举凡先圣典谟，可以己立国者，皆视为陈腐迂阔，尽扫而空之。于是礼防大毁，人欲横流，谲诈者得权势，贪纵者为英豪；虽无外侮，已无以立国，一旦祸发，安得不仓皇失措哉！此今日之深忧大患也；失地辱国特其必食之果耳，有心者当于此致意焉！

新的考证学与民族学、社会学带我们了解远古社会传说的

本意。顾颉刚氏提出"禹"字是一种民族的"图腾"。"禹"即"蛇",那民族以"蛇"为"图腾"符记。这就有失先圣的尊圣。

我们把孔老夫子恢复人性以后,他的名字就叫作"丘",不再讳作"某",也不写作"丘"了。说孔子是私生子,这也是事实,并不妨害孔氏的伟大。

仲尼究竟是不是私生子的问题(即"仲尼无父"之说),除非有新的史料出来,否则,我们只能接受彼此公认的《孔子世家》(《史记》)、《礼记·檀弓》的史文记载。《孔子世家》载:"纥与颜氏女野合而生孔子。……丘生而叔梁纥死,葬于防山,由是孔子疑其父墓处,母讳之也。"《礼记·檀弓》载:"孔子少孤,不知其父墓殡于五父之衢……问于陬曼父之母,然后得合葬于防。"孔母颜氏逝世时,仲尼年已二十四,"少孤"决不能说是"不知其父墓"的理由,《史记》说是"母讳之也",方是不知的主因。颜氏为什么要讳言叔梁纥的葬处?此中必有一段隐痛,"野合"乃是隐痛的唯一线索。还有点可疑,叔梁纥死后,为什么殡于五父之衢?颜氏和叔梁纥,仿佛没有正式的家族关系,而正式的家族又仿佛不理他的死活似的,也许叔梁纥是个逐子呢!(仲尼是不是私生子,对谁的尊严都不相关,又何必意气用事呢?)

大概殷周婚姻制度不同,王国维说:"商人六世以后或可通婚,而同姓不婚之制,实自周始;女子称姓,亦自周人始。"和异姓通婚姻,从周制为正轨;不许和异族通婚,保持血统的纯粹,从殷制也是正轨。叔梁纥,宋国的贵族,和邹人之女相结,周人不以为异,宋人也许以为违背祖规,加以严厉的制裁呢!总之,仲尼的父母之间有一段悲剧是无疑的。

六　顾颉刚之言

我在这儿说“我如何如何”，带着“我们”的意味；而我在说“我们”，也有“我”的成分在内。三十年代以来，我们反对读经，反对把旧的文化传统，压在年轻一代的身上，这一点，一直没有改变过。我们厚今薄古，我们要古为今用。“我们”之中，有着顾颉刚、周予同诸氏，也有朱自清、夏丏尊诸师在内，也该说到钱玄同、刘半农诸先生。

《读书杂志》（这不是王念孙、引之父子的《读书杂志》，也不是神州国光社的《读书杂志》，而是《努力周刊》的《读书杂志》）在考证古史方面，有不少新的成果，《古史辨》便是他们的成绩。在第一册开头，顾颉刚氏写了六万多字的《自序》，正可以说明他们对古代经史的看法。（我在文澜阁工作，顾氏曾来馆座谈，单不庵师对他那么敬重，更不必说我们这些后生小子了。到了今日，我却以批判态度来接受他们的研究。）顾氏在另外一本谈秦汉儒生的专著序文，曾经说了他对经学的观点，我在这儿，简括地说一说。

顾氏说：清朝这一代，最高的统治者挟了种族成见，防止人民起义，屡兴文字狱，读书人每有灭门之祸。在那样淫威之下，逼得若干有些创造力的士大夫，把全部心思才力集中到故纸堆里去，他们的学问完全脱离了人生实用。这种学风当然是畸形的、偏枯的，但因他们肯下苦功，一切踏实做去，也获得了意外的收获，就是在史料学的范围里开拓了一些新园地，帮助人们认识了若干未经前人揭出的史实。尤其是他们特别注意于两汉的经学——所以他们的学问叫做“汉学”——经过了长时期的搜集材料、整

理材料，竟把向来看不清楚的两汉学术思想指出了一个轮廓。因为汉代学者是第一批整理中国历史资料的人，凡是研究中国古代历史和先秦各家学说的人们一定要先从汉人的基础上着手，然后可以沿源溯流，得着一个比较适当的解释，所以汉代学术享有极崇高的地位。清代学者本来只是为了反抗空谈心性的宋明理学，而信仰汉代学术，但经他们深刻研究"汉学"的结果，竟使我们约略看出了那时代的黑暗的内幕，知道所谓权威的汉代学术的大部分，只是统治阶级麻醉民众和欺骗民众的工具，它的基础建立在宗教迷信之上。我们看出了这一点，当然要对于它的黑暗面激起了甚大的反感。这种反感，分明是清代学者提供给我们的，然而他们自己倒还没有想到会发生这样破坏性的后果呢！

顾氏，二十岁以前，便住在苏州，那是清代汉学中心，引得他喜欢在那些书里瞎摸。又因上了小学和中学，接受了一点资产阶级的科学的皮毛，所以再不能相信汉代经师的神秘话头（欲知其详，可看《古史辨》第一册《自序》）。（顾氏在新中国建国后，全力在整理《二十四史》及正续《通鉴》。那一专著，题为《秦汉的方士与儒生》，一九五七年新版，我们且看他所标的章目："阴阳五行说及其理想中的政治制度"、"封禅说"、"神仙说与方士"、"汉代受命改制的鼓吹与其实现"，……"黄老之言"、"尊儒学而黜百家"、"经书的编定"、"博士官"、"经学的今古文问题"——这都有斩葛藤而清面目的意味。）

顾颉刚氏年轻时，正在戊戌政变之后，那次政变是由康有为的经今文学鼓动起来的，他假借了西汉所谓《春秋》大师董仲舒的"三代改制"的话做理由，要求统治阶级变法自强。帮他呐喊的有谭嗣同、梁启超、皮锡瑞、夏曾佑等人。同时和他取相反立场的，是保守派张之洞、朱一新、王先谦、王仁俊、叶德辉等人，他们的言论，都载在苏舆编的《翼教丛编》里。戊戌以后，章太炎主张种族革命，反对康有为的保皇论，又站在经古文学的立场上来摧毁康氏的今文学。康氏说"新学伪经"，出于刘歆一手所为，章

氏便说刘歆是孔子以后的第一个人。其时，助章氏张目的有刘师培等人，他们的文字多数载在邓实编的《国粹学报》。这是一场使人看得眼花缭乱的大战！少年时代的顾颉刚，看他们打得这般热闹，精神上起了极大的兴奋；但他还没有本领去评判他们的是非得失，又怀着异常的苦闷。不过，今文家喜欢称引谶纬，谶纬十分之九都是妖妄怪诞的东西，这是他早已认定了的，何况章氏站在革命的立场上来反对康氏的保皇呢，所以在他的理智上，认为古文家的思想是进步的，大家自该走向古文家的阵营。

且说，清代末年，全国的经学大师，俞樾（曲园）是最有声望的一位。他担任杭州诂经精舍的山长（从前书院设山长，等于今日的院长），培养了很多经学人才。他对于今文学和古文学采取兼容并包的态度，所以在他门下受业的人们也各就其性之所近走上了岔道：或专研究古文，或笃信今文，或调和今古文。章太炎是他门下古文派中的一员健将，崔适则是他门下今文派中的一个专家。今文经中最重要的一部书是《春秋公羊传》，那时别人多喜欢把《公羊》的话语，结合当前的政治，在变法自强运动中起了大小不等的波澜；独有崔氏，虽把《公羊》读得烂熟，却只希望恢复公羊学的原来面目，自身绝未参预过任何的政治运动，他只是一个本色的书生。由于崔氏极少写单篇论文，发表他的主张，所以顾氏也不曾注意过他。（香港的腐儒们，说到了《春秋》，只知有《左氏传》，根本不曾注意过《公羊传》。有一回，会考的国学常识中，问及"什么是公羊"，一位中学毕业生说是雄的羊！这也不算是笑话。不懂经学却要谈经学，其可笑，比那位中学生差不了多少的。）

一九一六年，顾氏进了北京大学文科中国哲学门。这个门（即是后来的系），是清末京师大学中经科的化身，所以经学的空气仍极浓厚。教他们中国哲学史的是主张不分今、古、汉、宋一切都容纳了的陈汉章；教《春秋公羊传》的就是那位严守专门之学的壁垒的崔适。崔氏发给他们的讲义，是他用了毕生精力做成的一

部《春秋复始》，他把《公羊传》为主，辅之以董仲舒《春秋繁露》和何休《公羊解诂》等书，把一部《公羊传》分类解释，要使人们从这里看出孔子的《春秋》大义。他说《谷梁传》和《左氏传》都是古文学，就都是伪经学，绝对不是孔子的意思。他年纪已七十，身体衰弱得要扶了墙壁才能走路，但态度却是这般地严肃而又勤恳，那一班学生都十分钦敬他的。

顾颉刚氏，他听了今文学大师崔适的话，虽是十分钦佩，可是心中总想不明白：《春秋》本是一部鲁国史书，为什么不该从东周的史实上讲，而必须在孔子的意思上讲？就是说这部书真是孔子所笔削的鲁国史书，一字一句里都贯穿着他的意思，为什么经中屡有阙文，如"夏五"、"郭公"之类，表明它保存了断烂的史书的原样？如果说《公羊传》的作者确是孔子的门人，最能把握着孔子的微言大义，为什么《传》中常说"无闻焉尔"？表明他并没有捉住孔子的意思。这就开始了他的考证古史的新路向。直到一九二〇年，顾氏在北大毕业了，又和钱玄同氏相识了。钱氏留学日本时期，正是章太炎的弟子；回国之后，又是崔适的弟子。他兼通今古文而又对今古文都不满意。他不止一次对顾氏说："今文学是孔子学派所传衍，经过长期蜕化而失掉它的真面目。古文经异军突起，古文家得了一点古代材料，用自己的意思加以整理改造，七拼八凑而成其古文学，目的是用它做工具而和今文家唱对台戏。所以，今文家攻击古文经伪造，这话说得对；古文家攻击今文家不得孔子的真意，这话也说得对。我们今天，该用古文家的话来批评今文家，又该用今文家的话来批评古文家，把他们的假面目一齐撕破，方好显露出他们的真相。《聊斋志异》上记着一段故事说：有一个桑生，先后接纳了两个奔女，不久莲香指李女为鬼，李女指莲香为狐，桑生初疑她们是嫉妬性的攻击，但经过了长时期的考验，就证明了莲香果真是狐，李女果真是鬼。我们今天，正该从今古文两派的相互指摘之下，接受他们双方的结论。"这正是五四运动之后，谈国故整理的新观点。

不过，顾氏还有了如次的补充："那番议论从现在看来，也不免有些偏狭，偏在都要撕破，容易堕入虚无主义。但在那时，当许多经学家在今古文问题上长期斗争之后，觉得这是一个极锐利、极彻底的批评，是一个击碎玉连环的解决方法。我的眼前仿佛已经打开了一座门，让我们进去对这个二千余年来学术史上的一件大公案作最后的判断了。"顾氏既已辨清了今古文学家原来面目，他又希望向前推进一步，要问为什么有今文家？为什么有古文家？他们出现的社会背景和历史条件是什么？经过了他的分析，他认为："两汉经学的骨干是'统治集团的宗教'的创造（统治者用以装饰自己的宗教）。无论最高的主宰是上帝还是五行，每个皇帝都有方法证明他自己是一个'真命天子，每个儒生和官吏也就都是帮助皇帝代天行道的孔子的徒孙。皇帝利用儒生们来创造有利于他们的宗教，儒生们也利用皇帝来推行有利于他们自己的宗教。皇帝有什么需要时，儒生们就有什么来供应。这些供应，表面上看都是由圣经和贤传里出发的，实际上却都是从方士式的思想里借取的。试问汉武帝以后为什么不多见方士了？原来儒生们已尽量方士化，方士们为要取得政治权力已相率归到儒生队里来了。至于今文家和古文家，只是经书的版本不同，或是经书上的解释不同，不是思想根本上有什么差异的。不过，古文家毕竟掌握了若干古代资料，又兴起得较迟，到了东汉时期，谶纬的妖妄性已太显著，不能取得脑子清醒的儒生们的信仰，所以流入训诂一途，比较有些客观性了。"

七　邹人之子

三十多年前，顾颉刚氏在厦门大学讲演，题为《春秋时的孔子和汉代的孔子》，引起了热烈的讨论。那位邹人之子，被形容为“皇皇如丧家之犬”的孔仲尼，到了汉代以后，送进了孔庙吃冷猪肉，被称为大成至圣先师的孔圣人，完全变了质了。如康有为所说，孔子生前一直在托古改制。历代所谓儒家，人人都把自己的观点，穿了孔圣人的外衣出现，各自在托古以改制，不独康有为一人如此的。

顾氏说：“孔子只有一个，为什么会变做两个呢？唉，孔子哪里止有两个，各时代有各时代的孔子，即在一个时代中也有种种不同的孔子呢！例如战国时代的孟子和荀子所说的，宋代的朱熹和陆九渊所说的。各时代的人，他们心中怎样想便怎么说。孔子的人格也就跟着他们变个不歇。害得一般人永远摸不清头路，不知道孔子的真面目究竟是怎么样的了。”他提到一个问题：孔子以前有没有圣人呢？有，而且孔子以前的圣人多得很。但孔子以前的圣人，并不是孔子时代和孔子以后的圣人。在西周时代，无论谁都可以自居于圣人，正和现在无论哪个人都可以自居于聪明人一样。北京有一句常语：“您圣明”，意思是“你是明白人”，就是这个意思。

到了后来，“圣人”这一极普通的称呼，变得成为“神化无方”不可捉摸的人。中间有这么一个过程：我们读《论语》，可以捉住它的中心问题是造成君子。一部《论语》，提出君子的有一〇七次（说到圣人的，不过四条）。把孔子的话归纳起来，有这么几个主要的观念：（一）有礼貌（恭敬），（二）有感情（仁惠），（三）

有理智（知学），（四）有做人的宗旨（义、勇），这都是切实可行的人格陶冶。本来“君子”一名是从别种意义转来的，指贵族的公子王孙而言。到了孔子时代，意义变了，凡是有贵族的优美的风度和德行的都可称为君子，于是这君子便成了陶冶人格的目标。孔子说：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者斯可矣。”子夏云：“君子之道，孰先传焉，孰后传焉，譬诸草木，区以别矣，……有始有卒者其惟圣人乎！”孔子被许多人推为圣人，这是他自己所料想不到的。他在《论语》中，师弟亲切谈话，修养的意味极重，政治的意味极少，不象孟子那样终日汲汲要行王政，要救民于水火之中的。孔、孟并称，也是唐、宋以后的事。儒家的思想，照说只能孟、荀并称。孔门最够入室的是颜回和曾点。“点尔何如？”他只要春日者，春服既成，陪同五六位成年人，六七个小孩子，在沂水里洗洗澡，在舞雩台上吹吹风，一路唱歌，一路走着回来。孔老夫子说：“吾与点也。”这都是和后世的儒士们想法大不相同的。《春秋》，乃是鲁国的国史，跟孔子毫无关系，《论语》上也没有一字提及《春秋》。《左传》上也没有孔子作《春秋》的话。孟子首先有了“孔子惧，作《春秋》”的说法，他只是凭着传闻，未必可靠的。后人把这番话敷衍开去，说鲁哀公十四年，西狩获麟，于是孔子受天命，自号素王，作了《春秋》，变周制的神话产生了。又说他的“微言”，弟子口头相传，到汉代始写出，便是《公羊传》。孔子是一个很切实的人，他所不说的有四种：“怪、力、乱、神。”又说：“我有知乎哉？无知也。”又说：“未知生，焉知死？”可见他是一个最诚实的学者，不说一句玄妙的话，他决不是一个宗教家！

我且说一个小小的故事。二百五十年前，安徽绩溪产生了一位朴学大师：戴震（东原），他十岁时，到书塾去读书，塾师教他以《大学章句》，到了《右经一章》以下，他便问塾师道：“此何以知为孔子之言而曾子述之，又何以知为曾子之意而门人记之？”塾师说：“这是先儒朱熹所注解，他这么说的。”又问：“朱熹何时人？”师云：“南宋人。”又问：“孔子、曾子何时人？”曰：“东周。”又问：“东

隅离开南宋多少年?"师云:"约二千年。"又问:"那末朱子怎么知道是这么传下来的呢?"塾师默不作声，答不出话来。这一故事，正说明清代朴学家治经的精神。后来戴氏对后学们说,"学者当不以人蔽己，不以己自蔽，不为一时之名，亦不期后世之名。"“志存闻道，必空所依傍。”“学有三难：淹博难、识断难、精审难。”他治经空所依傍，不独淹博过人，而且识断细密，立论精审，开一代的学风。他们真正做到了把孔丘的还给孔丘,孟、荀的还给孟、荀,董、刘的还给董、刘,马、郑的还给马、郑,魏、晋的还给魏、晋,隋、唐的还给隋、唐，宋、明的还给宋、明；这样恢复了本来面目，我们才可以来谈经学的研究。

因此，我要介绍钱玄同氏的说法（钱氏也是太炎师的大弟子）:“我很喜欢研究所谓‘经’也者，但我是很‘惑经’的。……近来看叶适的《习学记言》、万斯同《群书疑辨》、姚际恒《诗经通论》和《礼记通论》、崔述《考信录》等书，和其他书籍中关于‘惑经’的种种议论，乃恍然大悟：知道‘六经’并非周公（姬旦）的政典，也非孔丘的托古著作（其中有一部分是后来儒者托古的成分),六经的大部分，并没有信史的价值，也没有什么哲理和政论的价值。我现在以为：

(一) 孔丘并无删述或制作‘六经’之事。

(二) 《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》,本是各不相干的五部书。(《乐经》本无此书。)

(三) 把各不相干的五部书，配成了一部而名为‘六经’的原故，我以为是这样的：因为《论语》有‘子所雅言,《诗》《书》执礼’和‘兴于《诗》,立于《礼》,成于《乐》’两节，于是生出‘孔子以《诗》《书》《礼》《乐》《教》(《史记》)之说；又因此而造出了‘乐正崇四术、立四教、顺先王《诗》《书》《礼》《乐》以造士，春秋教以《礼》《乐》,冬夏教以《诗》《书》’(《礼记》)之说。这一来便把《诗经》、《尚书》、《仪礼》三部书配在一起了。因为‘《乐》原在《诗》三百篇之中,《乐》之用在《礼》十七篇之中’(《礼经通论》),故实虽三部,

名则四部。又因孟轲有'孔子作《春秋》'之说，于是又把《春秋》配上。惟何以配入《易经》，我一直弄不明白。

（四）'六经'的配成，当在战国之末。'六经'之名，最初见于《庄子·天运论》。又《天下篇》说：'《诗》《书》《礼》《乐》，邹鲁之士，搢绅先生，多能明之。'

（五）自从有了六经之名，于是荀子《儒效》、《商君书·农战》、《礼记·经篇》、《汉书·艺文志》、《白虎通》等，每一道及，总是六者并举；还瞎扯了什么'五常'、'五行'等话头来比附了。（刘歆古文家出又在五部书外加上一部《周礼》。至于《春秋三传》、《小戴礼记》，以及《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》等书，自来皆认为'传记'，故流俗所谓'七经'、'九经'、'十一经'、'十三经'也者，都可用'六经'之名赅之的。）"

我们要了解孔子的思想，只能根据《论语》所载的师弟问答，要了解孔子的生平言行，只能用《史记·孔子世家》作蓝图。（孔门并未用六经作教本，当时所谓六艺，乃是礼、乐、射、御、书、数，并非那六部古代的结集。"礼"是孔子所熟习的外交仪式，"乐"即歌舞的乐曲，"射御"即驰射的武事，"书"即文字学，"数"即算术，和六经毫无关系。

《史记·孔子世家》，其中也有可疑之处，大体是可靠的，据载：

孔子贫且贱，及长，尝为季氏史，料量平；尝为司职吏而畜蕃息。鲁南宫敬叔言于鲁君曰："请与孔子适周。"鲁君与之一乘车，两马，一竖子俱。适周问礼，盖见老子云。孔子自周返鲁，弟子稍益进焉。

鲁昭公之二十年，孔子年三十。孔子年三十五，季氏与孟氏、叔孙氏共攻昭公；昭公师败，奔于齐。其后，顷之，鲁乱，孔子适齐。

可见这位从流亡到鲁国的破落贵族，他少年时代生活很困难，好学求知，才露出头角来。他那时的政治环境，正是军国主义的趋势，晋、楚、齐、秦不必说了，就是鲁国也正走向这个趋向。鲁

国保留着最完整的封建制度，所以说："周礼尽在鲁矣。"《论语》说："子入太庙，每事问。"即是说，孔子在实地考察古代的典章制度。《史记》说孔子到了洛阳，问礼于老子，老子曰："子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。"这句话可以说是对孔子的当头棒喝。

孔子适齐那时代，正当他的思想成熟时期。(《论语》："三十而立，四十而不惑。")他对颜渊说："行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。"那正是他把书本上的知识和他所考察的政治旧制结合起来的乌托邦。(《论语》："先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。"他依旧怀念着殷商民族的文化的。)

孔子至齐反鲁，约在四十岁左右。他五十岁那年，有了一个政治活动的机会，公山弗扰以费叛季氏，他认为借此可以推倒季氏政权，恢复鲁国的旧统。其后，他和鲁定公很亲近，做到了"大司寇"的官。史载那一时期，孔子很得意，大行其道，那只是后人的附会，不足信的。他做了几年大司寇，失意得很，便借题离开了。他去鲁时是五十四岁，到了六十八岁才回鲁国。在国外流转了十四年，那十四年中，他始终徘徊于卫、陈、蔡、宋、郑那几个旧式的半死半活的小国家圈子里，对于军国主义的大情势并不了解。这位后世所推尊为大成至圣先师，德配天地的孔子，在当时真的被形容为"丧家之犬"，而且在陈真的绝过粮。

我们从《论语》中来看孔子，和六经有点关系的，《诗》最多，共有十八条。《为政篇》的"《诗》三百，一言以蔽之，曰'思无邪'"，《泰伯篇》的"兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》"，《季氏篇》的"鲤趋而过庭，曰：'学《诗》乎！'"《阳货篇》的"子曰：小子，何莫学夫《诗》？"这都是有力的证据。但孔子并不曾删过《诗》。《论语》中有提及"礼"字，那只是谈"礼"意，和《仪礼》是不相干的。关于《春秋》，可说一句也没有。关于《书》，也没有删《书》的证据。至于《易》，那更找不出证据。总之孔子是一个"有教无类"的教书匠，一个没落贵族后裔的智者，如此而已。

八 从疑古到信古

我们是从“疑古”开头，走向“信古”的新路；我们要把孔子从神座上拉下来，让他恢复“人”的本来面目；我们把“六经”（五经）当作古代文化思想的资料，加以分析研究，剔除那神秘气息；如钱玄同那样，自称“疑古玄同”，“疑古”乃是我们整理国故的基本精神。我们自信，对于“经、史、子、集”所谓“四部”或“四库”的知识，比所有提倡读经或保存国粹的腐儒们，了解得深切得多。

有一天，鲁迅跟内山完造（日本人，内山书店老板）闲谈天。鲁迅笑着问道：“老板，孔老夫子如果此刻还活着的话，那么，他是亲日呢？还是排日呢？”内山想了一想，说：“大概有时亲日，有时排日吧！”鲁迅听了内山的话，便哈哈笑起来了。这话是不错的，孔子是圣之时者也，“时”而“亲日”则“亲日”，“时”而“排日”则“排日”，不会一竹篙撑到底的。我们因而想到孔子现在还活着的话，有许多事是值得谈一谈的。我们可以说，孔子看到了所谓五经，连《论语》、《礼记》在内，他都一字不识，一句都读不出来的。因为他所识的“日”字是圆的，而今的“日”字是“方”的。有人在那儿提倡读正音写正字，孔老夫子，他就一字写不出来读不出来了。他生前一定看到过一部称为《书》（汉代才称之为《尚书》——尚古之书）的古史籍，可是他只看到过二十八篇，或者二十九篇，其他二十五篇，他一定没读到过；他即算是圣人，也梦想不到一千年后的人，替他造出许多伪古史的。最妙的，宋明理学家所奉为先圣明训的十六字心法：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，都是魏、晋间人所假做出来的。

这样，我们回过去，先把所谓“经”,不管“五经”或“六经”弄清楚来。所谓“古书”,在一九〇〇年（光绪二十六年）以前，可说是没有比《尚书》再古的了。可是殷墟甲骨发现以后，殷周古史，都得重新写过，孔子所谓“宋不足征也”，而今有了“足征”的史料出来了。我们该接受章太炎师的说法：“案经者，编丝缀属之称，异于百名（‘名’即字）以下用版者，亦犹浮屠书（佛经）称‘修多罗’。‘修多罗’者，直译为‘线’，译义为‘经’。盖彼以贝叶成书，故用线联贯也，此以竹简成本，亦编丝缀属也。‘传’者‘专’之假借。《论语》：‘传不习乎？’《鲁论》作‘专不习乎？’《说文》训专为六寸簿。簿即手版，古谓之忽（笏）。书思对命，以备忽忘，故引申为书籍记事之称。书籍名簿，亦名为专。专之得名，以其体短，有异于经。郑康成《论语序》云：‘《春秋》二尺四寸，《孝经》一尺二寸，《论语》八寸。’此则专之简策当复短于《论语》，所谓六寸者也。论者古但作侖。比竹成册，各就次第，是之谓侖。篇亦比竹为之，故篇字从侖。引申，则乐音有秩亦曰侖，‘于论鼓钟’是也。言说有序亦曰侖，‘坐而论道’是也。《论语》为师弟问答，乃亦略记旧闻，散为各条，编次成帙，斯曰‘论语’。是故，绳线联贯谓之经，簿书记事谓之专，比竹成册谓之侖，各从其质以为之名。”

到了我们这一代，经过了清代三百年朴学家的细密考证，再加以晚清地下古史资料的出现，我们已经有足够本钱来“疑古”，所疑的“古”，连孔老夫子手中的古史都在其列。我们也有足够本钱来“信古”，所信的“古”，连孔老夫子都梦想不到的“古”，把古史拉长到六十万年前的“北京人”。

章太炎师，他举了许多证据，以为：（一）兵书可以称经，如《国语·吴语》说：“挟经秉枹”。（二）法律可以称经，如王充《论衡·谢短篇》所说：“五经题篇，皆以事义别之；至礼与律，独经也。”（三）教令可以称经，如《管子》书有《经言》、《区言》。（四）历史可以称经，如《汉书·律历志》所援引的记载，

伏羲以来帝王代禅的《世经》。（五）地志可以称经，如《隋书·经籍志》所著录的挚虞的《畿服经》。（六）诸子可以称经，如《墨子》有《经上》《经下》两篇；《韩非子》的《内、外储说》，先后凡目，亦称为经；《老子》到了汉代，邻氏次为经传；贾谊有《容经》。（七）其他六经以外的群书，也时常称经，如《荀子》所援引"人心之危，道心之微"二语，出于古代已经遗佚的《道经》（《伪古文尚书》，便是借用了《道经》的话）。总之依章师的主张，一切书籍都是经，这对于提倡读经尊孔的腐儒们，是最有力的讽刺。

那末，"六经"究竟是什么性质的书呢？我们以为《诗》是一部最古的经集。其中小部分是西周的诗，大部分是东周（孔子以前）的诗。什么人辑集的，当然无可考征了。至于辑集的时代，大抵是在孔氏以前。孔子对门弟子时常说"《诗》三百"、"诵《诗》三百"，可见孔子所见的已是"《诗》三百"了。《书》似乎是三代的"文件类编"或"档案汇存"，应认它为历史。钱氏颇疑心它并没有成书，凡春秋或战国时人所引《夏志》、《周书》等等，和现在所谓《逸周书》者，都是这一类东西，所以无论今文家说是二十八篇，古文家说是一百篇，都不足信。既未成书，便无所谓完全或残缺了。因为它常常被人称引，于是"托古"的人们，不免来伪造了。现在的二十八篇中，有历史价值的怕不很多。前代学人表示怀疑的，只有唐代史学家刘知几。

《礼》的部分，《仪礼》是战国时代人胡乱钞成的杂书；清代毛奇龄、顾栋高、袁枚、崔述等人，已经证明的了。《周礼》是西汉末年刘歆所伪造的；两戴记中，十之八九是汉代儒士所做的。《乐》本无经，古文家造出了"魏文侯乐人窦公献书于汉文帝，乃周官大宗伯之大司乐章"之说（《汉书·艺文志》），其意殆以此冒充《乐经》。《易》，钱氏以为原始的易卦是生殖器崇拜时代的东西；"乾"、"坤"二卦，即是两性的生殖器的记号。初演为八，再演为六十四，后人用作卜筮之用，于是有人做上许多卦辞

爻辞，正和现在的签诗一样。《春秋》，王安石说它是断烂朝报，梁启超说它象流水账簿，都是极确当的批语。那位战国时的孟轲，为了要借重孔氏，于是造出"《诗》亡然后《春秋》作"、"孔子成《春秋》而乱臣贼子惧"的话来。一变而为《公羊传》，再变而为董仲舒之《春秋繁露》，三变而为何休的《公羊解诂》，于是"非常异议可怪之论"都出来了。

在《论语》中，谈到《易》的有三则：

（一）子曰："加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。"（《述而》）

（二）"不恒其德，或承之羞。"（《子路》）（注：《易》恒卦爻辞。）

（三）"君子思不出其位。"（《宪问》）

钱玄同氏认为这三则，不特不足以证明孔氏曾经赞《易》，而且最足以证明孔子和《易》绝无关系。第一例的文句，鲁《论》与古《论》大异。今本出于郑玄。郑氏于此节从古《论》读。至于鲁《论》，则作"五十以学，亦可以无大过矣。"（见《经典释文》）汉《高彪碑》："恬虚守约，五十以学。"即从鲁《论》。我们以为《论语》原文实是"亦"字，因秦汉以来有"孔子赞《易》"的话，所以汉代人士改"亦"为"易"，以图附合。古《论》是刘歆伪造的壁中经，固不足信。但此字之改，却并非始于古《论》，因为《史记·孔子世家》已经作"易"了。大概汉人初则改"亦"为"易"，继则将《论语》此节改成《史记》的样儿。又说："孔子晚而喜《易》、《序》、《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》；读《易》，韦编三绝，曰：'假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。'"这种改变，原意殆想将《论语》此节作为赞《易》之证，不料偶不经心，留下一大漏洞：他们说孔子暮年归鲁以后删订"六经"，其时，他已在七十左右，于是《论语》中"五十"两字便讲不通了；什么"或五年或十年"，什么"用五用十"，或改作"卒"，或改作"吾"，讲来讲去，总难圆谎。第二节，只引了恒卦的爻辞，也与赞《易》无

涉。至于第三节的曾参语，在艮卦的大象，但多了一个“以”字，作“君子以思，不出其位”，那明明是作大象者袭曾参语而加一“以”字，使与别卦大象的词例一律，这岂非反足以证明孔子与《易》无关吗？这一番话，说得非常平稳，合乎实情。

上面，钱氏说：“乾、坤二卦，即是两性生殖器的记号。”请卫道先生们不要急得跳起来。《易·系辞》：“乾阳物也，坤阴物也，阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰。”“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”“阖户谓之坤，辟户谓之乾。”说是“天地絪缊，万物化醇”的原理，初民对于男女性器官并不隐讳，把性生活描画出来，便是《易》理。《易·系辞》：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”三四千年前的人，便把《周易》当作古代的百科全书。自汉以后，象数、图书(《河图》《洛书》)、儒理、史事，衍成说《易》的许多宗派。孔子当年听到过种种占卜的话，也曾想到这个问题。如今在街头卖卜的，也自许为哲学家。我们生在二十世纪的人，比孔子以及王弼、何晏，连清代易理名家王船山、焦理堂也在内，都幸福得多。我们看到贞卜的原始文献，孔子所不曾看到过的。殷人如何贞卜？卦辞怎么说？都不必如春秋时代的史官那么瞎猜瞎想了。但是古文字风物还是文字风物，哲理还是哲理，占卜还是占卜，训示还是训示，依旧河水不犯井水，各走各的路，毫不相干的。

高亨氏说：“筮书所以称《易》者，《说文》：‘易，易蜥，守宫也，象形’《秘书》说：‘日月为易，象阴阳。’其用作书名，当为借义。余疑易初为官名，转为书名。郑康成注：‘易抱龟，易官名。’易之为官，盖尚于卜筮。筮官曰易，因而筮官之书亦曰《易》。”此说是也。

我说的是眼前的实事：那些提倡读古书念四书五经的卫道人们，他们所读的古书实在太少了，对于五经的知识太浅薄了；甚至《论语》第一句“学而时习之”，都未必讲得通。（这并不

是说笑活。司马光，一代大儒，他回到了家乡，和长老们闲谈。他问他们，读了《论语》《孟子》可有什么疑问？一位老儒起而问道："《孟子》第一句'孟子见梁惠王'，我就不懂。孟子总是说不见诸侯，他又为什么要去见梁惠王？"一座为之愕然。司马光连忙向他道歉！）我还记得三十五年前，上海教育局邀请若干语文教授举行青年读书问题座谈会。一位教授，他即席畅谈"开卷有益"的道理，他说他有一回，翻看一本《通书》，就看出许多道理来。我就起来，请他把《通书》中的道理说点给我们听听看。他就期期艾艾，老半天说不出来。我那时年轻，不这么世故，即便告诉他："《通书》中的道理，不要说你不懂，在座的朋友们未必有人会懂得！因为阴阳五行家的'生剋常胜派'说法，和墨家'不常胜派'的争论，也是先秦诸子学的异同之点；到了西汉，今文学派沿袭了阴阳五行说的常胜论，又是一件事。连这一基本观点都不明白，还够得上看《通书》吗？"那位教授，只好自认失言。

三十年代，我先后写了一连串劝人莫读古书的文章，前几年，我在一处集会中，碰到一位工商界朋友，他还记得我的《劝人莫读古书文》。我在一篇题名《我的读书经验》中（便是那一回在座谈会中的讲词），说到我的姑丈陈茂林，他时常给亲友们看作是车大炮说空头大话的妄人。他有一回告诉我们："尧、舜、大禹未必有其人，都是孔、孟捏造出来的。"我听了感到十分兴趣，可是我第二天，再去问他，他却又改口否认了。哪知过了几年，到杭州进一师读书，才知道说孔子托古改制，尧、舜都是孔子的幻想人物，乃是康有为《孔子改制考》的主旨。陈姑丈的空谈，倒是不谋而合的。再过十年，顾颉刚他们讨论古史，得到了新的结论，从康有为手中带浪漫主义气氛的今文学，转成切切实实的新考证学，尧、舜、大禹之为象征性古代人物，完全肯定了。陈姑丈的空谈，再度得到了证实。这虽是小事，读古书得从疑古开头，这是我所得到的新启示！

我在那段讲词的结尾说：

我有点佩服德国大哲人康德的治学精神。他能那样地看了一种书，接受了一个人的见解，又立刻能把那人那书的思想排逐了出去，永远不把别人的思想砖头在自己的周围砌起墙头来。他那样博学，又能那样构成自己的哲学体系来，真是难能可贵的。我读了三十年书，没有什么经验可说，若非说不可，那只能这样：

（一）时时怀疑古人和古书。

（二）有胆量背叛自己的父师。

（三）组织自己的思想体系。

若要我对青年们说一句经验之谈，也只能这样：

“爱惜精神，莫读古书！”

九　也谈《三字经》

《语》云："人之将死，其言也善。"我这个暮色迫人的老年人，仿佛写劝世文似的，如三十年代所说的老话，劝年青人千万勿读古书，尤其是勿读四书五经。我的话，跟许地山、鲁迅他们那样坚决；我认为在那儿提倡读古书的人，大半不够格，不配。即如CC头子陈立夫，他连什么是四书都不明白，却在那儿写《四书会通》，跟段正元那样莫名其妙。台湾方面，却要把这部《会通》大字本印行，作为大中学生的读本。对着这样"漆黑一团"的气氛，我们不能不大声疾呼！

另外一方面，我要列举一些最事实的事实。所谓"六经"，这五部乱七八糟，二千五百年前的杂书，一半是后人伪造的，一半是残缺的。四十年前，王国维便说："其中只有十分之五六已经可以了解；还有十分之四五，经过清代经学家的考证，还是不了解。"我不相信王国维所不了解的，陈立夫会了解！再则，清代经学家，尤其皖学大师戴东原，扬学大师焦理堂，他们的经学造诣高深极了。但他们的诗文，平平而已。经学家而又在文学方面有成就的，只有汪中（容甫）；文学家而在经学方面有成就的，只有袁枚（子才）。其他桐城、阳湖派古文大家，也都不是经学家。总之，读古书和读四书五经，对于文艺创作并无什么用处。周氏兄弟鲁迅、知堂，他们都是读通了古书的人，但他们都说对于他们写作有益的，是《三国演义》、《水浒》和《聊斋》（可看《知堂回想录》）。我劝年青人在今日根本不必读古书，尤其是四书五经，并非偏激之辞。我希望今日各中学文史教师多替年青学生着想才是。（在香港，钱宾四先生该说是够格读古书的人，但他的散文，平平

而已；他的诗作，就给别人哂笑了。可见读经并无用处。）

一位读者，要我谈谈《三字经》，那就让我闲谈一下吧！《三字经》（“人之初”）原是村塾中的“三、百、千、千”（《百家姓》、《千字文》、《千家诗》）之一。这是南宋大儒王伯厚的杰作（伯厚乃是朱熹门弟子之一）。两宋理学家都注意儿童教育，选了《论语》、《孟子》作儿童读物，再补上《礼记》中的《大学》、《中庸》两篇，“四书”之名，就是这么来的。（北宋时代，还没有“四书”之称。上海某教育局长，公开演讲，说孔子著了四部书，听者均在窃笑，这是事实。）朱熹，他又怕年轻人还接受不了这些政治与人生的大道理，他又编了《小学》四卷，其中一部分，也是采用了《礼记》的材料，其第三、四卷，则着重前贤的嘉语懿行，比较有兴趣，好似一部小学教科书。到了王伯厚的《三字经》出来，方算有了入门的幼稚教本。这部教本，包括着天文、地理、历史、人物以及社会人生种种，可说是一部小型百科全书，成为近八百年间，里巷间最流行的教本。（章太炎师曾加增订，补充了许多资料。）

我知道，海外朋友看我把《三字经》的写作记在王应麟（伯厚）的帐上，一定表示异议。我们是根据清人夏之瀚在《小学绀珠》序言中所说的。他说他在十七岁那年，才知道出于王氏之手，又取书重读，觉得这一本小书，实在写得好，既简要又赅博。可是，明人屈大均又有不同的说法：“童蒙所诵《三字经》，乃宋末区适子所作。适子，顺德登州人，字正叔，入元抗节不仕。”究竟是谁的手笔，暂且悬疑。不过在童蒙教本中，这部小书，实在编得不错。章太炎师云：“其书先举方名事类，次及经史诸子，所以启导蒙稚者略备。观其分别部居，不相杂厕，以较梁人所集《千字文》，虽字有重复，辞无藻采，其启人知识过之。”（时人张志和先生有更详尽的评价，说：“无论就内容论，或者就语言论，作为封建社会的一本启蒙教材，应该说确是编得高明的。”）

不过，这本小书，一开头就提出了一个永远争论不已的问

题，便是人性问题。他引了孔子的话，却又歪曲了孔子的话。孔子说："性相近也，习相远也，惟上智与下愚不移。"他明明白白说性有善有恶，只是程度上的差别，和"性本善"的说法是有距离的。（先父教我读《三字经》，把"相"字讲得极好。）孔门两大派，荀子主张性恶，说是"其善者伪也"（"伪者"，人为之意）。原已看到人性的一面，而且他所说的"性恶"，只是说：人有着禽兽一样的生存天性，也不一定是坏的。孟子所说的"性善"，也只说是善之端，善之端与恶之端可以并存的。所以"性本善"之说，一直成问题，不一定站得稳的。世界各国的宗教家，其所主张的道德观，很多偏于"性善说"，只有基督教认为人类是犯了罪才到世上来受苦的。（佛众只是强调世间苦，也并不认为人是带了罪恶来人世的。）回教的《可兰经》，认为善恶并存，善进恶亦进，善可以成神，恶也可以成神。究竟人性是有善有恶的呢？还是无善无恶的呢？也还是如《三字经》所说"性本善"的呢？还是如荀子所主张的"性本恶"说呢？到了我们眼中，似乎应该这么说："善、恶"乃是世俗所下的道德标准，与性的本身无关；从性的本身说，应该说是"无善无恶"；若从作用来说，应该说是"可善可恶"的。

《三字经》这样体裁的书，要写好本来不容易的。在王氏的《三字经》之后，有人写过《女儿三字经》、《医学三字经》、《时务三字经》。《三字经》这类书除了便利记诵而外，也没有其他用处。王氏之作，自是独步千古。他在《经》中穿插了许多故事，几乎成为家喻户晓的最普通的常识，要说宣传的效能，也很少能这么渗入民间的；那些故事中，弥漫着儒家的气息。儒家思想，首重中庸之道，所以一面教勤，一面教俭。而重习惯的养成，环境的改善，已经贯通了孟、荀二家的共同趋向。本来这个"庸"字，便是"平平常常"的道理，并不要好奇立异的。里巷间虽有《二十四孝图》，那些属于独行传的传说，王氏并没采用过。而"如囊萤，如映雪"，也只是劝孩子们惜取寸阴之意，并不象"天

子重贤豪，文章教尔曹；万般皆下品，唯有读书高”那样庸俗的。

我觉得《三字经》之代表儒家思想，正如《惜时贤文》之代表道家思想。《三字经》把社会人生的积极意义说了，所以认为“勤有功”、“嬉无益”。《惜时贤文》却淡淡地在我们耳边说：“有意栽花花不发，无心植柳柳成荫”呢！

我只是老老实实要把语文教育的肩子担当起来，我曾经发过傻劲向各阶层的朋友探问他们接受读古书教育的实情。给我作真实答案的有四百八十七人，大都是受过高等教育的校长、教授、公务员，军、政、财各部门要员；一部分是从他们的回忆录中找出来的。竟有百分之九十五以上，不曾读过五经的，连《诗经》也只读过十五《国风》的一部分，还是国文教本中所选辑的。有一非常特出的例子，即那么多受高等教育的知识分子，竟没有人知道《伪古文尚书》二十五篇是魏、晋间伪造的；他们也没人知道《盘庚》上、中、下说的是什么。有一回，那时，我住在赣州，主办《正气日报》，忽接到一位姓刘的学生从皖南的来信。他说他是刘延陵的儿子，因为他父亲要他读四书五经，他既读不懂，又没有什么兴趣，问我的意思。刘延陵先生，他是五四运动时代的新诗人(《新文学大系》中有他的诗选)，也是我们的国文、英文教师。我当即回答他：“当作口头禅来说，我没有意见；你自己有兴趣去研究我也不反对。若说四书五经是什么基础的话，我就表示反对，你的父亲还是我的老师，我也表示异议的。”我不明白，刘延陵师这样的新诗人为什么会教自己儿子走死胡同呢？

有一回，我和一位军官一同走长路，他自叹幼年失学，不曾读过四书五经，他每一回写家信，总是叮嘱自己的儿女，一定要熟读四书五经，把根基弄好来。我笑着对他说：“你自己有了幸福，你却不知道，反而要儿女带起思想的枷锁来。我呢，也算得一个读通了四书五经的人，我告诉儿女们，用不着读五经，等你们中年以后，看懂了《韩非子》、《庄子》、《老子》，再来看《论

语》、《孟子》也不迟。”那位军官，他是南京人，我问他：“你知道不知道李光明庄？”他说不知道。我又问他：“你们第一军到过甘肃的，可曾看见过《太公家教》？”他也说不知道。我说：“自古以来，就算从秦、汉以来，二千多年，童蒙的读物，也一直有人在编写，在刻版，普遍地流传着的。李光明庄，便是从清初到清末，专门出童蒙书的一家书坊，出书种类很多，‘三、百、千、千’、‘四书五经’、故事书、属对书、诗文选本，直到八股文作法，样样齐备。有一批有经验的编者，如王相等，和那书坊相联系。出的书一般经过校注，刻印也比较好，有的有了插图。这家书坊，设在南京，出版的书行销全国。你的记忆，已经只有商务、中华，可是你的头脑，还是停留在李光明庄的阶段。”

我又告诉他：“我们看过了《敦煌秘笈》，知道有许多童蒙书，即如《太公家教》（从中唐到北宋初年最盛行的一种童蒙读本），大概说来，从第八世纪的中叶，到第十世纪末年，通行于中国本部；第十一世纪到第十七世纪，还继续不断地被我国北部和东北的辽、金、高丽、满洲各民族内各种语言的儿童们所采用，也可说是另一型的三字经。我们只要注意《急就篇》带来的识字材料，以及里巷流行的《杂字》，以及广泛流行的《蒙求》、《类蒙求》，包括咏史诗在内，还包括了朱熹的《小学》，都是前人的入门书呢。”

十 一字之差

我，在读古书的一群人之中，勉强算得是个长人；当年，也颇以郑康成自居。中年以后，我又抛开了北方的“郑学”，追寻南方的“郑学”——郑樵（渔仲）之学。南来以后，也颇想自成一家言。如今，我并不想和谁争一日之短长，只是把我自身的感受，说给年青的人们听而已。据说，河水鬼，时常站在河岸上哄骗过往的人去投水，来讨替身的。我这个在古书横流中浸得相当久的河水鬼，却不想找别人来相替，我只是劝年青人赶快住脚，回头是岸。假如不听老人言，那就吃亏在将来呢！

假如，有人对古书发生兴趣，要作专题研究，我们也乐意助其成的；近二十年间，新中国学人对于整理中国学术文化的工作做得很全面，很精到，很深入，有着丰富的收获。许多清代学人所不曾解决的课题，也都有了交待。我们所说的“古书”，实在只是指那五部古代丛书，以及二千五百年来形形色色的注解，连着高头讲章而言；连带也牵及先秦诸子所激起的各家注解。因为，二千五百年这一悠久历史，在语言习惯上，代有不同。单就诂训上说，我们就得接受清代三百年间考证学家所整理出来的成果。（宋明学人在诂训上工夫很浅，不足为训。）让我举一个小例子：《书经》今文二十八篇中的《洪范》，要说是周初的一种，说是武王伐纣成功了，向箕子请教的经国之道。其中有一节说：

> 五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。

“金、木、水、火、土”，有如佛家所说的“地、水、火、风”的几种原素，也可说是朴素的唯物论。（希腊哲人也有这样的唯物

观。）不错，水是润下的，火是炎上的，树木杆子有曲有直，泥土可以种五谷的。请问“金曰从革”怎么讲？汉儒不曾说通，宋、明理学家，即作《尚书注解》的蔡忱（南宋人，朱熹弟子），也不曾说通过。其实，这个“从”字，乃是“纵”字；而“革”字，乃是“横”字，并非如前人所说“其形任从人来改变的”。“纵横”云者，乃是说钢铁可以任意敲打，作面的开展的。所以战国的“兵家”，亦称“纵横家”。这样的工夫，即是校勘、考证，属于训诂学的步骤，乃是读古书的基本条件。虽是“一字”的考订，每得经过几十年反复推究，才可以定论的。清代朴学大师戴东原晚年，与王凤阶书云：“昨偶举《玉篇》‘光’字，引《尔雅》：‘光，充也。’仆以为此解不可无辨，欲就一字见考古之难，则请终其说之明。《伪孔传》：‘光，充也。’孔冲远《正义》：‘光，充，《释言》文。’据郭本《尔雅》：‘桄，颎，充也。’《注》曰：‘皆充盛也。’《释文》曰：‘光，孙作桄，古黄反。’用是言之，光之为充，《尔雅》具其义。蔡忱《书集传》：‘光，显也。’似比近可通。古说，必远举‘光、充’之解，何欤？虽《孔传》出魏、晋间人手，以仆观此字，据依《尔雅》，又密合古人属词之法，非魏、晋间人所能，必袭取师师相传旧传，见其奇古有据，遂不敢易尔。后人不用《尔雅》及古《注》，殆笑《尔雅》迂远，古《注》胶滞，如‘光’之训充，兹类实繁。余独以为病在后人不能遍观尽识，轻疑前古，不知而作也。”

戴东原为了《伪孔传·尧典》的一个“桄”字，化了二十多年工夫作考证，证明“光被四表”乃是“桄被四表”；“桄”便是“横”，古本必有作“横被四表”者。（《说文》：“桄，充也。”孙愐《唐韵》：“古旷反。”《乐记》：“钟声铿铿以立号，号以立横，横以立武。”郑康成《注》曰：“横，充也，谓气作充满也。”《释文》：“横，古旷反。”《孔子闲居篇》：“夫民之父母乎，必达于礼乐之原，以致五径而行三，无以横于天下。”郑《注》：“横，光也。”疏家不知其义出《尔雅》。）“横被，广被也。正如《记》所

云："横于天下"；横四表，格上下，对举。"可是戴氏垂暮之年，对友生们说这一推断，只有十分之九的肯定，另一分，要等直接的版本出来，才可以完全肯定。到了戴氏逝世后二十年，他的儿子和门弟子，才从《前汉书·王莽传》找到"横被四表"的实例，证明南宋蔡忱训"光，显也"的训解是错误的。在研究古书的工作上自该这么认真，我们难道该让年青人都费心力于这些不必要的工作上吗？

"辨伪"、"校勘"、"诂训"，这都是研究古书必不可少的步骤。校勘这件事要细密去做，比研究数学和物理化学实验，同样要化极大的心力，一个字都放松不得的。有些书在传写过程中，偶然错误地增加了一个字，这叫做"衍文"。有了衍文，意义也就完全不同，或者有些出入，也直接影响到内容的真相。例如，《后汉书》卷六十五《郑玄传》，附载了他的一篇《戒子书》，有云："吾家旧贫，不为父母昆弟所容。去厮役之吏，游学周秦之都，往来幽并兖豫之域。获觐乎在位通人，处逸大儒，得意者咸从捧手，有所授焉。"这是郑氏晚年大病中写给儿子益恩的信，叙述他少年时，贫困环境，辞去了乡啬夫，到各处游学，遍交当时学人，受了进益的经历。如郑氏这样一位大学者，不独学问精湛，德行也为时人所推重。但今本《后汉书》所载的《戒子书》中，却有"不为父母昆弟所容"的话，那便成问题了。这在文字中，无疑地有着一些错误，引起了学者们的怀疑。一直到清乾隆六十年（一七九五），阮元在山东学政任内，亲往郑玄故乡，拜谒祠墓，重新加了修治。在积沙中发现了金承安五年重刻唐万岁通天史承节所撰碑文。阮氏说：

……承节之文，乃兼取谢承诸史，非蔚宗一家之学。其补正范书，昭雪古贤心迹，非浅也。……《传》："不为父母昆弟所容"，碑无"不"字。……为父母群弟所容者，言徒学不能为吏以益生计，为父母群弟所含容；始得去厮役之吏，游学周秦。故《传》曰："少为乡啬夫，得休归，常诣学官，

不乐为吏，父数怒之。”夫父怒之而已，云为所容，此儒者言也。范书因为父怒而妄加“不”字，于司农本意相反。

其后，阮氏弟子陈鳣校读元本《汉书》，并无“不”字，与唐史承节所撰《郑公碑》相合。后来钱泰吉《曝书杂记》有云：“郑公心事，为浅人所诬久矣，得此乃大白，有元刻可证，则亦非范史妄加也。”校书之有功于先哲者如此。一字的校勘，有着这么重要的意义，试问要年轻的学生读古书的人，自己可曾对辨伪、校勘、诂训方面下过功夫？可曾想到年青人对这一方面能做些什么呢？一字之差，尚且有这么重大的影响，何况一章一节的颠倒移动，一篇《大学》的争论历千年而未决呢！

我曾经说过：新中国对整理语言文字最有意义的工作，乃是把《辞海》的诂训，限于十九世纪以后的辞语，而十八世纪以上的辞语，都划归《辞源》的范围中去。(新的《辞海》即将出版。)读古书，要学习古文字的诂训，还得了解古文法的规律，这都不是年青人所能负担的。

秦汉以前，所谓“刀笔”，即是用刀刻在木版或竹简上，不仅费时，而且费力。你想，即算是五经吧，这么用竹简刻起来的五部大经，用牛皮条子穿起来，即算如孔夫子那样的大汉子，也未必挑得动。至于文句力求简洁，也是势所必然的。而且，那时的“中国”只在今日华山四周，其他东夷、西戎、南蛮、北狄，也还在今日黄河流域和汉水上流。我们且看看西汉扬雄的《方言》，便可知当时吸收了多少外来语。其后随着四境的开拓，和印度、阿拉伯这些国家的接触，又融化了多少外来语。前些日子，我准备替某刊写历史小说，题名《百年弹指录》，“弹指”一词，我初以为自古有之的常话，直到最近我才知道“弹指”和“刹那”，都是从印度佛教中传来的外来语。“弹指”乃是十万万分之一秒。我说我要注解章太炎师的《国故论衡》，终于不敢动手，就因为第三卷所用的佛家词语太多之故。到了十九世纪以后，从日本和欧美来的外来语也太多了；我们生在二十世纪七十年代，要去

了解纪元前十世纪的语文，正如欧洲人读拉丁文一样，一字之差，就会闹大笑话的，我们何必开年青人的玩笑呢？

随手，我就举一个小例子：当年军阀们互哄之日，让秘书们电文先闹起来，每每用了“佳兵不祥”之语。此语出于《老子》，原为“夫佳兵者不祥之器”。那些酸腐的秘书们，意谓“爱用兵的是不祥的”，其实这个“佳”字乃是“唯”字，“夫唯”乃是发语词。“兵者不祥之器”，这才说得通顺。这些工作，清代朴学家王氏念孙、引之父子和俞曲园诸氏，整理得颇有成绩，可是一般提倡读经的腐儒们，在这一方面，实在缺少修养，不独那些秘书们会闹笑话的。

有人爱用“仁义道德”的字眼，究竟何为“仁义”，何为“道德”？经不起进一步的推究；再一层一层剥下来，那就会自相矛盾。关于道家所谓“道”与“德”，和儒家所说的，相距十万八千里，和一般人所了解，更是南辕北辙呢！连一个字的含义都弄不清楚，又如何去接受古人的思想？关于这一点，我在分析各家思想时，还得作更细密的说明。这儿，我只举了《庄子·齐物论》的篇目，王应麟云：“《庄子·齐物论》，非欲齐物也，盖谓物论之难齐也。”钱大昕云：“王伯厚前，王安石、吕惠卿等，已发其说。”严复曰：“物有本性，不可齐也，所可齐者，物论耳。”章太炎云：“此篇先说丧我，终明物化，泯绳彼此，排遣是非，非专为统一异论而作。”钱宾四云：“《孟子》曰：‘物之不齐，物之情也。’《天下篇》：‘彭蒙田骈慎到，齐万物为首。’则旧读齐物相连，未为非是。”单单一个篇名，就有三种不同的读法说法呢！要年青人在这样的牛角尖中如何钻呢？

十一　回想四十八年前事

我仿佛靠在柴积堆上晒太阳，跟孩子们谈往事，四十八年前的一幕，历历如在眼前。那时，我只有二十一岁，在上海盐商吴家教书。有一天，看见职业教育社请章太炎师公开讲演“国学”，由沈恩孚主催。在我说来，这是千载难逢的机会，章师乃是一代的古文学大师。这一串讲演，逢星期六下午举行，共讲了十回，每回二小时。第一回，有一千多人与会，济济一堂，邵力子先生也在座。第二回，听者不到一百人，其后越来越少；有一回，只有二、三十人；结末那一回，才有七八十人。一因章师的余杭话，实在不容易懂，二则，他所讲的国故课题，对一般人已经太专门了。社方原派了两位专人在讲台上作笔记，从《申报》上所发表的讲稿看来，他们的国学常识实在太差，错误百出，只好停止刊载了。邵先生看了我的记录稿，颇为满意，就在他所主编的《觉悟》上连载下去。章师到处探问我的学历，他想不到替他记录这份讲稿的，乃是一个二十来岁的年青小孩子。后来，他从钱玄同先生那儿知道我是单不庵师的弟子（钱玄同的嫂嫂便是单师的姊姊），才叫我去拜门做他的弟子。（可看章太炎师日译本《国学概论·序文》。）

或许有人会怀疑如我这么一个二十多岁的年青学生，怎么能接受章太炎这样古文学大师的国故知识呢？先父梦岐，他是程朱派的理学家；先师朱芷春，他是醉心王船山史学的人；而单不庵师（浙江图书馆馆长，北京大学图书馆馆长），他是考证学家（可看《胡适文存》第三卷）。我在杭州一师时期，已经看了章师的《国故论衡》和《检论》，所以章师所讲的，我听来并不艰深。章师也

说我所记录的，没有错过一句话，一个人名，一个地名。一个二十多岁的青年学生的笔记本，成为近四十年间各大中学的教本，或参考书，在我的一生，也算是重要的一页了。

章师的讲演，对我有重要启发的是什么呢？我也算是所谓读过四书的人了（广东戏中，连蔡伯喈那位汉末的大学者，也是饱读四书的），《大学》里有"身修而后家齐，家齐而后国治"的话，几乎成为口头禅，谁都这么说的了。章师却说："能治国的未必能齐家，如唐太宗，要算是历史上的贤明君主，唐太宗时，要算是太平盛世。可是李氏的家，真是一塌糊涂，事事不可告人的。为了争王位，兄弟自相残杀，李世民的残忍，跟雍正皇帝差不多。不仅此也，他杀了长兄幼弟，连嫂子和弟妇都搜入后宫去的，后来成为他的媳妇。唐高宗的皇后，也曾抢了李家王位的武则天，原先也是李世民（唐太宗）的后宫人物。他的家治得太糟，也太脏了。所以，家齐而后国治的话是靠不住了。"这番话，对我有着启发昏蒙的作用。从那以后，我才敢怀疑一切所谓金石良言，尤其是儒家的哲理。我那时已经劈过孔圣人的神主牌，什么斤斗都敢翻了！

我说：我们读古书，不是从信古入门，而是从疑古入门，古人把远古看作是黄唐盛世，我们是从进化论观点看历史，远古并不是黄金时代。

或许有人以为我自己读了古书，却劝青年人不要读古书，乃是自我矛盾。正如我认为鲁迅写稿子，用毛笔写在毛边纸上，却力劝青年学生不必学写毛笔字，更不必写楷字，一点也不是自相矛盾的一样，我们这一代的人，自该背着黑门板躺在泥泞道途中，让后人践踏了过去的。我今天所要让年青人知道的，即是告诉他们，国故究竟是些什么东西，我们做的是拆穿西洋镜的工作。

我们必须承认过去二十年中，新中国学人对于整理古代学术思想的成就之大，不独比在那儿喊"复兴中华文化"的多了十百倍，也比过去一个半世纪要多得多。（有人从台北回来，以为中华

古物都在故宫博物院了，殊不知今日北京的故宫博物馆和历史博物馆，收藏之富，比先前已增加了十倍以上了。而台方的考古学家，即如有国际地位的李济博士，也是坐井观天，比不上大陆的学者了。我在这儿不能列举新中国攻治文史的新学人的姓氏和著作，这一方面的知识，我都编到《国学小辞典》中去了。）

张舜徽先生说："读书而不弄清楚古代书籍的体例，必然对于某些问题在总的看法上会很模糊的。每每会拿今日著述界的一般现象去衡量古人，因而引起许多不必要的怀疑和假设。不独抓不着书籍中所载内容的真相，同时也离开了书籍本身的原来面貌。"他即便举出了几个基本的问题：(一) 在我们日常接触的文字写作中，一篇文章或一本书，在题目下，照例标明了作者的姓名，这种款式的起源，一定不会很晚。可是推想我们祖先最初运用文字写作的时代，并不是如此。今日出土的龟甲，传世的殷周铜器，上面都刻着许多文字，也就是我国最早的书。这些文字是谁作的？谁写的？上面都不曾署名。至于那儿部重要的称之为经典的丛书，如《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》，谁也不知道是谁做的。即是如过去学者们所指说的，说孔子赞了《易》，修了《春秋》，删了《诗》《书》，订了《礼》《乐》，把孔夫子看作无所不能的圣人，正如上面所说的绝不可信的。即算他用了做教本之用，也只是整理了一番而已。五经如此，推之其他周秦古书，也莫不如此。时代愈古远，愈找不到作者的姓名。我们的祖先，生活在朴素的时代里，觉得有些事物和理论必须记录下来，写成了篇章，这些事物和理论，应是社会的公有物，不是任何人所得而私；由我来记载，或由别人来记载，都无不可。清代学人章学诚《文史通义·言公篇》说得颇为透辟；在著作便是商品的资本主义社会，对于这"大公"观念是想不通的。(二) 而且远古的书籍，大部分都是由集体劳动的条件下写作成功的。记载世事的书籍，象今日还存在的《春秋》，当然不可能出于一手，成于一时，而是经历了若干人若干年的零星片段的记录，积累下来的。那个做整理工作的人，大概是史家。

《尚书》体例复杂，包含丰富，它的来源，更是多方面，只能说是“文件汇编”，更不可能找出作者姓名的。推之抒情作品，如《诗》三百篇、也是如此。《周易》之为“万事通”，也是由来久矣。

接着，张舜徽氏又指出：在远古时代的著作中，有些书虽经后人补题了作者姓字，可是其内容根本不是他本人写的。历史上的大学者或大政治家，大半是由他们的门生、故吏和社会上仰慕他们的群众，在他们死后，搜辑他们的言论、行事，编写而成。这一类的实事，体现在周秦诸子之书，更是显著。即以《管子》为例，宋代学人朱熹，就说过：“管子以功业著称，恐未必曾著书。”又说：“其书恐只是战国时人，收拾仲当时行事言语之类著之，并附以他书。”（《朱子语类》）必须这样看问题，才可以解释《管子》书中何以涉及管子将死，和死后的一些事迹的原由了。古代学人，著书作文，不自署名的风气，一直到秦汉时代还盛行着。即如韩非作《孤愤》、《五蠹》之书，司马相如作《子虚赋》，里巷间早已流传开去；因为不曾署名，秦皇汉武都以为是古人的作品，恨不能见其人。后来李斯对秦皇说韩非是他的老师；杨得意也对汉武帝说，作者司马相如乃其乡人，两位皇帝都惊叹不已。总之，古来许多学者、思想家、政治家、军事家，无暇著书，传下来的古书，多由时人或后人所纂辑，乃是周秦古书的通例。一定要把五经算作孔子的作品，实在太可笑了。

回上去，再说四十八年前，我听章太炎师讲演的《国学概论》的情况。我在童年少年时期所受传统教学所积累的知识，足够来接受章师所涉及的课题。听讲以后，我又把章师的《检论》、《国故论衡》翻看一遍，那就条秩终始，没有什么间隔了。但章师所启发我的不是他的国故知识，而是他的论史观点。他跟我们谈到《诗经》的《大雅》、《小雅》，《诗·小序》：“雅者，正也。”“雅”何以训作正？历代学者都没有明白说出过，不免引起了我们的疑惑不解。据我看来，“雅”在《说文》就是“鸦”，“鸦”和“乌”音本相近，古人读这两个字音也相同。所以我们不妨说“鸦”即“乌”。《史记·李

斯传·谏逐客书》、《汉书·杨恽传·报孙会宗书》，均有"击缶而歌乌乌"之语。大家都说"乌乌，秦音也"。秦本周地，乌乌为秦声，也可以说乌乌为周声了。又商有《颂》无《雅》，可见《雅》始于周。从这两方面看来，"雅"就是乌乌的秦声，十五《国风》以外，属于西北地区的地方歌谣，后人因为他所歌咏的都是庙堂大事，因此又说"雅者，正也"。这一来，使以往腐儒们尊崇《大雅》、《小雅》的腐见一扫而空了。

章师又说："赋者，铺也，如铺衣卧似的。古代凡兵事所需，由民间供给的谓之赋。在收纳民赋时候，必须一一按件点过。赋体也和按件点过的一样，因此而得名。"这话说得多么透辟，我年轻时也曾听熟"诗赋"、"词赋"的文艺名辞；班固《两都赋》、张衡《两京赋》、左思《三都赋》都是传世的名作。相传左思写了《三都赋》，哄动了一时，你也抄，他也抄，弄得洛阳纸价都涨起来了。后来从《文选》上，读到了这三篇名作，实在没有什么道理，连念都不想念，何况叫我抄一遍？章师告诉我们：古代没有字典可查，一般人识字不多，这些赋篇，有如《千字文》一样，供给了许多新字，所以大家抢着去抄了。听了他的话，才恍然大悟！

十二　“有女怀春，吉士诱之”

所谓“五经”，不管今古文学家怎么说，《诗经》总是一部最早最早的丛书。孔老夫子一开口就说是“《诗》三百”，可见他们看到的诗集，就是这么一部三百零五篇的民间歌谣，那是无疑的。语言比文字早过一百万年的估计，并不算太久，诗歌之流传于人口，比文字记载早了五六十万年，也是事实。我们看到了周口店山顶洞人的灰烬堆，想到五六十万年前的初民，围着火堆跳舞唱歌，也是最合场景的设想。《诗》三百篇之中，保留着山顶洞人唱的抒情诗歌，也是可能的。英国的民俗学家，发见流传在女文盲口中所唱的歌谣，跟古文学家所笔录的歌词大体相同，也是一个明显的例证（周口店在北京西南郊）。

我且念一首《召南》的《野有死麕》诗给大家听听：

> 野有死麕，白茅包之；有女怀春，吉士诱之。
> 林有朴樕，野有死鹿；白茅纯束，有女如玉。
> 舒而脱脱兮，无感我帨兮，无使尨也吠。

这显然是一首写男女私下相会的情诗，跟《子夜》、《读曲》以及梅县山歌一样的。最后这一节，顾颉刚先生曾经用苏州话译了出来：

> 慢慢价来哩，勿要弄脱侃格绢头哩；耐听哩，狗来浪叫哉！（苏白用字，可看《海上花列传》。）

这一段，让一位苏州小姐念起来，那才够味，真所谓神情活现。可是西汉今文学家，一定要说：“《周南》《召南》被文王之化”，就不许青年男女结识私情，说是那女孩子“以礼防自守，不为强暴所污”。林庚先生说得好：“如果对方真是个强暴，何以又称之为‘吉士’？”而女子既然要抗拒这个强暴，则放出狗来咬他，还担心什么

"尨也吠"呢？这显然是讲不通的。不要说我们觉得汉学家讲得太可笑，连南宋理学家朱熹作《诗经集注》，也只能承认这首诗是："吉士以白茅包其死麕，而诱怀春之女也。"（麕即獐鹿。）不过朱熹的说法，还是不合情理，因为一位男子汉，把一只打猎得来的死鹿，背着送给那少女，又叫她怎么办呢？

我觉得林庚先生的解释最为合理。他说："白茅包之"的"包"字，本作"苞"。"包"和"苞"都是裹的意思。《周礼·天官》："庖人"条，郑《注》："庖之言苞也，裹肉曰苞苴。"可见最原始的熟食，便是用"苞"的方法，因此"庖厨"之"庖"便从"包"，也就是"苞"的意思。这个原始的熟食方法，很有点象后来的"叫化鸡"。在地上挖一个坑，把那只鹿，用白茅包起来，（白茅，俗称茅针，一种野生多年生草，高一、二尺，根味很甜，花上有长达二寸的白毛密生着，可作引火之用。）再在外面涂上一层泥浆。那女猎人，也就斫了一堆柴草，搁在土坑泥堆上。用白茅引了火，炮烤了一半天。他俩等到火烬炭熄，才把那一只鹿挖出来，敲开外面的泥片，剥了外面茅草，连着烧焦的皮毛，再把热辣辣香喷喷的鹿肉撕了大吃，才进入调情的阶段，这就把诗情体会十分亲切了。

《儒林外史》三十四回，杜少卿跟马二先生、萧柏泉、季苇萧、迟衡山他们谈《诗经》大旨。杜少卿道："朱文公解经，自立一说，也是要后人与诸儒参看。而今去了诸儒，只依《朱注》，这是后人固陋，与朱子不相干。小弟遍览诸儒之说，也有一二私见请教。即如《凯风》一篇，说七子之母想再嫁，我心里不安。古人二十而嫁，养到第七个儿子，又长大了，那母亲也该有五十多岁，那有想再嫁之理？所谓不安其室者，不过因衣服饮食不称心，在家吵闹，七子所以自认不是。这话前人不曾说过。"迟衡山点头道："有理。"杜少卿道："《女曰鸡鸣》一篇，先生们说他怎么样好？"马二先生道："这是《郑风》，只是说他不淫，还有甚么别的说？"迟衡山道："便是，也还不能得其深味。"杜少卿道："非也。但凡士

君子横了一个做官的念头在心里，便先要骄傲妻子，妻子想做夫人，想不到手，便事事不遂心，吵闹起来。你看这夫妇两个，绝无一点心想到功名富贵上去，弹琴饮酒，知命乐天；这便是三代以上修身齐家的君子。这个，前人也不曾说过。”蘧駪夫道：“这一说果然妙了！”杜少卿道：“据小弟看来，《溱洧》之诗，也只是夫妇同游，并非淫乱。”季苇萧道：“怪道前日老哥同老嫂在姚园大乐，这就是你‘弹琴饮酒，采兰赠芍’的风流了！”众人一齐大笑。

原来那部所谓“《诗》三百”的《诗经》，二千五百年中，给儒家的头巾气盖住了；能如吴敬梓（杜少卿）诗说这么通情达理，就不容易找到了。(《牡丹亭·闹学》那一出，春香替杜丽娘小姐向陈最良老师请教：“窈窕淑女”，为什么君子要好好地求她？那老师就气得胡子都翘起来了。这是汤若士对宋明理学家的正面挑战。)因此，金兆燕寄吴文木先生诗中，便说：

……晚年说《诗》更鲜匹，师伏翼萧俱辟易。《小雅》之材七十四，《大雅》之材三十一。一言解颐妙义出，《凯风》为洗万古诬，《樛木》思举百神职。(吴氏注《诗》“南有《樛木》”，祀汉神也。)沟犹瞀儒删《郑》《卫》，何异索涂冥擿埴。……

这么一来，我们对于二千五年百前这几部大部头的文化资料，一方面得从过去学人们的传注去接受它，一方面却又不可让前人的传注拘束了我们。清代考证学家的成就是了不得的，我们却要超越了他们才是。清末学人陈澧（兰甫）《东塾读书记》说：“时有古今，犹地有东西，有南北。相隔远，则言语不通矣。地远则有翻译，时远则有训诂。有翻译，则能使别国如乡邻；有训诂，则能使古今如旦暮。”此说是也。这里所提的“训诂”二字，古人有时也称“诂训”。汉代传《诗》的有四家，其中之一是《毛诗》。它的传，称诂训传。(诂字或作故，古通用。)孔颖达《正义》道：“诂者古也，古今异言，通之使人知也。训者道也，道物之貌，以告人也。”这已把“训诂”二字的含义，说得很明白了。

（黄本骥《李氏蒙求详注序》：“著书难，注书更难。非遍读世

间书，不能著书；即遍读世间书，犹不能注书。"杭世骏《李义山诗注序》："诠释之学，较古昔作者为尤难。语必溯原，一也；事必数典，二也；学必贯三才而穷七略，三也。"）

让我先插说一段闲话。《韩非子·外储说左下》云：哀公问于孔子曰："吾闻夔一足，信乎？"曰："夔，人也，何故一足？彼其无他异，而独通于声。尧曰：'夔一而足矣，使为乐正。'故君子曰：'夔有一，足；非一足也。'"杨树达先生说："如孔子所言，则'夔有一足'四字，本当作二句读。'夔有一'为一读，'足'字一字为一读也。而鲁哀公之所问，则直读四字为一句，故疑为'夔只有一只足'之意。句读关系于文义者如此。"这段闲话，指示我们一件真实的工作，即是说要读古书，就得做一些基础的工作，第一步就得把古书的"句读（音逗）"弄清楚来。《礼记·学记篇》："比年入学，中年考校。一年，视离经辨志。"郑玄《注》云："离经，断句绝也。"孔颖达《疏》云："学者初入学二年，乡遂大夫于年终之时考视其业。离经，谓离析经理使章句断绝也。"（《说文》丶部云："丶，有所绝止而识之也。"按丶即今所用之读点。）我们要传注古书，首先要把句读弄清楚来。有人要"复兴中华文化"，叫年青人读古书的，请他回去，试着把《今文尚书》二十八篇，加以断句，看他能把一篇读完，加以句读否？假使，一篇都读不完，就请免开尊口了。

进一步，我们把前人替那几种古籍所做的工作，分别看一看：（一）"传"，传述之意。《易经》有《十翼》，汉人引《易·系辞》称为《易大传》。其后有论述本事，证发经意的，如《春秋左氏传》。有阐明经中大义的，如《公羊传》、《谷梁传》。有依着经文逐字逐句解释的，如《毛诗诂训传》。有不依经文而别自为说的，如《尚书大传》。又如《汉书·艺文志》所言："采杂说，非本义"的写作，叫做外传，如《韩诗外传》之类。（二）"说"，解释之意。《汉书·河间献王传》称："献王所得，皆经、传、说、记，七十子之徒所论。"起源很早，和经传相辅而行。大约以称说大义为归宿，和那些专评名物制度的写作有所不同，如《诗》有《鲁说》、《韩说》，《礼》有《中

庸说》之类。(三)"故"字亦作"诂",乃是以今言释古言之意。《汉书·艺文志》著录三家《诗》说,各有《鲁故》、《齐后氏故》、《齐孙氏故》、《韩故》各数十卷。(今已不见。)(四)"训",即是解书。何晏《论语集解序》:"古《论》唯博士孔安国为之训解,而世不传。至顺帝时,南郡太守马融,亦为之训说。"黄以周读《汉书·艺文志》云:"汉儒注经,各守义例。'故'、'训'、'传'、'说',体裁不同。读《艺文志》犹可考见。故、训者,疏通其文义也。传、说,征引其事实也。故、训之体,取法《尔雅》;传、说之体,取法《春秋传》。"此意得之。(五)"记",即疏记之意。经传中的《礼记》,便是七十子后学解说《礼经》的文字。《礼记正义》云:"记者,共撰所闻,编而录之。"和"传"、"说"的作用颇相近的。(汉刘向、许商,阐发五行理论,也名为记。)(六)"注",取义于灌注。文义艰深,必解释而后明,犹水道阻塞,必灌注而后通。东汉末年,郑玄替群经普遍作注解,如《周礼注》、《仪礼注》、《礼记注》是也。一作"註"。(七)"解",分析之意。汉人沿用此名,一作"解谊",如服虔《左氏传解谊》;一作"解诂",如郑众、贾逵诸家说《周礼》是也。(八)"笺",乃表识之意。郑玄说《诗》,宗《毛》为主;《毛传》说得不明畅或太简略,便加以补充,发挥或下了自己的意见,不和《毛传》相杂,乃称为笺。

第二部分

一 《原　　儒》

六十多年前，章太炎师在《国故论衡》下卷诸子学，有《原儒》篇，说“儒”有广狭不同的含义：

儒有三科，关“达”、“类”、“私”之名。(《墨子·经上》说名有三种：达、类、私。如“物”是达名，“马”是类名，“舜”是私名。)达名为儒，儒者术士也(《说文》)。《太史公·儒林列传》：“秦之季世坑术士”，而世谓之坑儒。司马相如言：“列仙之儒居山泽间，形容甚臞。”……王充《儒增》、《道虚》、《谈天》、《说日》、《是应》，举儒书所称者，有鲁般刻鸢，由基中杨，李广射寝石矢没羽，……黄帝骑龙，淮南王犬吠，天上鸡鸣云中，日中有三足乌，月中有兔蟾蜍。是诸名籍道、墨、刑法、阴阳、神仙之伦，旁有杂家所记，列传所录，一谓之儒，明其皆公族。儒之名盖出于“需”，需者，云上于天，而儒亦知天文，识旱潦。何以明之？鸟知天将雨者曰鹬(《说文》)，舞旱暵者以为衣冠。鹬冠者亦曰术氏冠，又曰圜冠。庄周言儒者冠圜冠者知天时，履句屦者知地形，缓佩玦者事至而断。明灵星舞子，吁嗟以求雨者谓之儒。……古之儒知天文占候，谓其多技，故号遍施于九能诸有术者悉晐之矣。

类名为儒。儒者知礼、乐、射、御、书、数。《天官》曰：“儒以道得民。”说曰：“儒，诸侯保氏有六艺以教民者。”《地官》曰：“联师儒。”说曰：“师儒，乡里教以道艺者。”此则躬备德行为师，效其材艺为儒。……

私名为儒。《七略》曰：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，

祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。”周之衰，保氏失其守，史籀之书，商高之算，蜂门之射，范氏之御，皆不自儒者传。故孔子自谓鄙事，言君子不多能，为当世名士显人隐讳。及《儒行》称十五儒，《七略》疏《晏子》以下五十二家，皆粗明德行政教之趣而已，未及六艺也。其科于《周官》为师，儒绝而师假摄其名。

今独以传经为儒，以私名则异，以达名、类名则偏。要之，题号由古今异，儒犹道矣。儒之名于古通为术士，于今专为师氏之守。道之名于古通为德行道艺，于今专为老聃之徒。……（太炎师用魏晋文章，写学术思想，颇不易解；这一节却太重要了，请耐性看一看。）

如胡适氏所说的，太炎师是首先提出了“题号由古今异”的历史新观点，使我们明白古人用这个“儒”字，有广狭不同的三种观点。他的大贡献在于使我们知道“儒”字的意义，经过了一个历史的变化，从一个广义的包括一切方术之士的儒，后来缩小到那“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼”的狭义的“儒”。我们已经把孔丘的本来面目暴露出来，让大家明白不独宋明理学的观点，跟孔子不相干，即魏晋清谈家的论点，也和孔氏相去很远；西汉今文学家更是鬼画符，连春秋战国的儒家，也不是真正的孔子之学呢！从历史观点看儒家的演化，是有了新的意义。

章太炎师在十九世纪末期开其端，到了二十世纪三十年代，以《读书杂志》（这是《努力周刊》的附刊）为中心的新考证派整理出新头绪来，我们对孔子师徒的社会生活，才摸出了大致的轮廓。到了今天，我已经有了充分知识来谈这个问题了。

我们劈掉了孔子的神位，撕破了六经的外衣，再把《论语》、《礼记》当作儒家的素材来整理，这才看到了儒家的本色。《论语·先进篇》一开头有这么一段话：

先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。

不管朱熹（南宋）怎么说，刘宝楠（清）怎么讲，总是歪曲了事理说不通的；因为孔子用的是“先进”，“先进”是“野人”，不是“君子”。让我试着另作一种解释：殷墟甲骨文字出现以后，我们可以明白殷商文化、文明，都比周民族的文化进步得多，殷商民族进入商业社会，周民族还是农业社会，因此，礼、乐、射、御、书、数，这些生活技术，周民族都显得落后得多。可是，周民族处于统治地位（君子），殷民族乃是被统治的（野人），所以，孔子说懂礼、乐、仪节的，便是我们殷民族，我们是先进，一谈到了“礼乐”，则吾从先进。这不是说得入情入理了吗？

接着，我们且谈谈二千八百年前，殷民族和周民族的长时期斗争的历史：我们不要以为武王伐纣以后，殷纣是战败了，但姬周并未完成统一的大业。到了成王时代，殷人在洛阳大叛乱，周公劳师远征，经营了洛邑，实施了封建统治，才算稳定下来。所谓“封建”，只是把姬周宗亲和功臣吕氏分封到黄河中下流及沿海地区去。封建的诸侯，带着子弟兵，到某一重要据点去，四围还是原来的部落，有着悠久历史的夏民族、殷商民族，依旧留在原所在。杞是夏民族的核心，宋是殷民族的核心，但是燕、晋、齐、鲁各地都是殷民族生存圈，经过了长时期的政治斗争、文化交流、民族混合（周民族推行异族通婚政策，发生了同化作用），周公的民族政策，到了东周春秋、战国，产生了新异性的文化与文明。

孔丘，他是殷民族的遗民，他们那一圈子的人，都是依靠着殷民族的文化遗产在过“儒”者的生活：(一)他们是很贫穷的，往往“陷于饥寒，危于冻馁”；这是因为他们不务农，不作劳务，是一种不耕而食的寄生阶级（孔子也曾被农民嘲笑为“四体不勤，五谷不分”的人）。他们每每受人轻视与嘲笑，但他们却保留一种倨傲的遗风。(二)他们也有他们的职业，那是一种宗教的职业；他们熟悉礼乐，人家有丧祭大事，都得请教他们，因为人们得请他们治丧相礼，所以他们虽是贫穷，自有他们的崇高的社会地位。

（三）他们自己是实行“久丧”之制的，他们最重要的谋生技能是替人家“治丧”，因而获得了崇高的社会地位。他们正是那殷民族的祖先教的教士，这是儒的本业。

新考证派的言论，在三十年代可说是惊世骇俗，正如章太炎师在十九世纪末期那么惊人的。从科举腐儒圈子跳了出来，又从传统道德圈子跳了出来，这才跟齐天大圣那样敢于大闹天堂。我们呢，用批判的眼光来接受。先前呢，认为许多古史所记者，虽是事出有因，却又查无实据的（疑古）。如今呢，不妨从辩证的观点来接受，许多传说中的事，虽是查无实据的，却也事出有因的（信古）。

新考证学派说：“儒”的名称，最初见于《论语》，孔子所说的：“女为君子儒，无为小人儒。”我们先看看“儒”字的古义。《说文》：“儒，柔也，术士之称。从人，需声。”术士是有方术的人，凡从需之字，大都有柔弱或濡滞之义。《墨子·非儒篇》：“儒者曰：君子必古言服，然后仁。”大概最古的儒，有特别的衣冠，其制度出于古代，而其形式——逢衣、博带、高冠、搢笏，表出一种文弱迂缓的神气，故有“儒”之名。《礼记·儒行篇》：孔子对鲁哀公云：“丘少居鲁，衣逢掖之衣；长居宋，冠章甫之冠。丘闻之也，君子之学也博，其服也乡。丘不知儒服。”他只承认儒服只是殷服，即是他的“乡”服。最初的儒都是殷人，都是殷的遗民，他们穿戴殷的古衣冠，习行殷的古礼。

在周初几百年中，中国东部的社会政治情势，如所说的，一个周民族成了统治阶级，镇压着一个下层被征服被统治的殷民族。傅斯年氏说：“鲁之统治者是周人，而鲁之人民是殷人。”这一种说法，可以适用于东土全部。殷民族在东土有了好几百年的历史，人数是很多的，文化的潜势力是不可轻视的。孔子曰：“周因于殷礼，所损益可知也。”儒家所谓“礼”，包括政治、外交制度在内。胡适氏谈到殷民族在周民族统治下的生活，以罗马征服希腊为例，颇相切合：“希腊的知识分子做了罗马战胜者的奴隶，往往

从奴隶里爬出来做他们的主人的书记或家庭教师。北欧的野蛮民族打倒了罗马帝国之后，终于被罗马天主教的长袍教士征服了，倒过来做了他们的徒弟。殷商的知识分子——王朝的贞人、太祝、太史以及贵族的多士，在那新得势的西周民族之下，过的生活虽然是惨痛的奴虏生活，然而有一件事是殷民族的团结力的中心，也就是他们后来终久征服那战胜者的武器，那就是殷人的宗教。”

“我们看殷墟（安阳）出土的遗物和文字，可以明白殷人的文化是一种宗教的文化，这种宗教根本是一种祖先教。祖先的祭祀，在他们的宗教里，占了一个很重要的地位。丧礼也是一个重要部分。此外，他们都极端相信占卜；大事小事都用卜来决定。这种宗教，须用一批有特别训练的人；卜筮需用卜筮人，祭祀需用祝官，丧礼需用相礼的专家（祝宗卜史也有专家)。亡国之后，他们有专门的知识技能，便靠着来换得衣食之资。这一些人和他们的子孙，就在那几百年之中，自成了一个特殊阶级。他们不是那新朝的‘士’,‘士’是一种能执干戈以卫社稷的武士；至于这批知识分子，只是‘儒’。”

二　素王的影子

我们一听到汉代今文学家的鬼话，把孔丘当作“为汉制法”的素王，觉得十分可笑。后来穿在诸葛亮身上那套八卦衣，早已穿在孔丘的身上了。于是，孔圣人送进孔庙中去，成为大成至圣先师，成为东方的“万王之王”。孔丘地下有知，一定哭笑不得了。（到了清末，那位托古改制谈维新变法的康有为，他也自称“长素”。）

不过，我们也该承认新考证家的说法：孔丘之称为素王，并不是完全没有因由的。“儒是殷民族的礼教的教士，他们在很困难的政治环境中，继续保存着殷人的宗教典礼，继续穿戴着殷人的衣冠。他们是殷人的教士，在那六七百年中，慢慢变成了绝大多数人民的教师。他们的职业，还是治丧、相礼、教学；但他们的礼教，已为统治阶级所接受了。向他们求学的弟子，已有周鲁的公族青年（如孟孙何忌、南宫适）；向他们问礼的，不但有各国的权臣，还有齐、鲁、卫各国的诸侯呢！”这才成为章师所说的广义的“儒”。“儒是一个古宗教的教师，治丧、相礼之外，他们还要做其他职务。《论语》记孔子的生活，说：‘乡人傩，孔子朝服而立于阼阶。’傩是赶鬼的仪式，也有孔子的份儿。《檀弓》记孔子弟子县子参与国君求雨的仪式。可见当时的儒者是各方面的教师与顾问。丧礼是他们的专门，乐舞是他们的长技，教学是他们的职业；而乡人打鬼，国君求雨，他们也都有所事事；他们真得要无所不知，无所不能的了。”

《论语》记达巷党人称孔子“博学而无所成名”。孔子对他的弟子说：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”《论语》又记：“太宰问

于子贡曰：'夫子圣者欤？何其多能也？'子贡曰：'固天纵之将圣，又多能也。'子闻之，曰：'太宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。'"儒的职业需要博学多能，所以广义的"儒"为术士的通称。"这个广义的来源甚古的'儒'，怎么又会变成孔门学者的私名呢？这固然是孔子个人的伟大成就，其中也有很重要的历史的原由。孔丘是儒教的中兴领袖而不是儒教的创造者。儒教的伸展原是殷亡以后五六百年间的一个伟大的历史趋势；孔子只是这个历史趋势的最伟大的代表人物，他的成绩也只是这个五六百年的历史运动的一个庄严灿烂的成功。"这个历史运动是殷遗民的民族运动。殷商亡国以后，在那几百年，人数是众多的；潜势力是很广大的，文化是继续存在的。但政治的势力完全掌握在战胜了的周民族手中，周公的封建殖民政策，也收了极大的成果。殷民族的政治中，只有一个包围在"诸姬"的重围中的宋国，宋国的处境是很困难的。宋国所以能久存，也许是靠那种祖传的柔道。到了前七世纪中叶，齐桓公死后的内乱，宋襄公也有了他的政治大欲望，想做中原的盟主。可是，他在军事上给楚国打败，他的称霸时期非常短促。三百年后，宋君偃自立为宋王，不久也失败了。"不过，在那殷商民族亡国后的几百年中，他们好象始终保存着民族复兴的梦想，渐渐养成了'救世圣人'的预言。这种预言是亡国民族里常有的，最有名的例子，是希伯来（犹太）民族的'弥赛亚'降生救世的悬记，后来引起了耶稣领导的大运动。"

我重新说一句：新考证学家的特点之一，是从疑古开头，和那些信古者异趋；我们只是了解国故，整理国故，而不是尊孔尊经。还有一点更重要的，我们既不把洋人当作直脚鬼，也不把洋人当作洋大人，比较懂得一点西洋文化，因之拿来跟我们的东方文化作比较研究。懂得《新约》《旧约》中的传说，再来看孔子从"人"变成了"神"的历程，真是会心不远的。

从《论语》《礼记》的记载中，我们看到了一些有关孔丘的生平

行事。这位老教书匠，他时常梦见周公，等到他不复梦见周公，便叹息年华已老，暮境迫人了！究竟孔子为什么要梦见周公呢？这话得从头说起。原来殷民族在宋襄公中兴殷商的幻梦破碎了以后，他们一向期待的民族英雄的预言转变而成为一个救世圣人将降生的预言。《左传·昭公七年》记孟僖子将死时，召其大夫曰："吾闻将有达者，曰孔丘，圣人之后也，而灭于宋。……臧孙纥有言曰：'圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。'今其将在孔丘乎？"（那时孔子已经三十四岁。）可见，在那一时期，民间已有种种传说，说到这位殷民族后裔，是一位将兴起的达者（圣人），他们认为孔子乃是符合了某种"悬记"，如犹太先民期待救世主一般。当时，预言的形式，大概如《孟子》所说的：

> 五百年必有王者兴，其间必有名世者。
>
> 由尧舜至于汤，五百有余岁。……由汤至于文王，五百有余岁。……由文王至于孔子，五百有余岁。……由孔子而来至于今，百有余岁。去圣人之世，若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也，然而无有乎尔，则亦无有乎尔！

这样的低徊追忆，决不是偶然的事："……那时期，殷民族的渴望正在最高度。忽然殷宋公孙的一个嫡系里出了一个聪明睿知的少年，起于贫贱的环境中，而贫贱压不住他，生于'野合'的父母，甚至于他少年时还不知道其父的坟墓，然而他多才多艺，居然战胜了一个当然很不好受的少年处境，使人们居然忘了他的出身，使他的乡人异口同声地赞叹他：'大哉孔子！博学而无所成名！'民间纷纷传说：'五百年必有王者兴，今其将在孔丘乎！'孔子壮年时，如此这般被认作那个应运而生的圣人了。"这个假设，可以让我们了解《论语》里许多费解的笑话。如云："子曰：'天生德于予，桓魋其如予何！'"如云："子畏于匡，曰：'文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？'"如云："子曰：'凤鸟不至，河不出《图》，吾已矣夫！'"当时，还有"《春秋》绝笔于获麟"的传说；《史记·孔子世家》

节取了《左传》与《公羊传》，作如次的记载："鲁哀公十四年春，狩大野，叔孙氏车子钼商获兽，以为不祥。仲尼视之，曰：'麟也'。取之，曰：'河不出《图》，雒不出《书》，吾已矣夫！'颜渊死，孔子曰：'天丧予！'及西狩见麟，曰：'吾道穷矣！'"用民俗学的新观点来看，一切都可以了然了。《礼记》记孔子将死，也有如次的记述："孔子蚤作，负手曳杖，消摇于门，歌曰：'泰山其颓乎？梁木其坏乎！哲人其萎乎？'既歌而入，当户而坐。子贡闻之，曰：'夫子殆将病也。'遂趋而入。夫子曰：'予畴昔之夜，梦坐奠于两楹之间，予殆将死也。'盖寝疾七日而殁。"

孔丘病逝以后，在邹鲁一带，他的神话化很迅速地成长起来。《论语》记那位仪封人的话："二三子何患于丧乎？(丧，便是失位、失意之意。)天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。"正是把孔子看作是救世主的意思。孔子有一位侄女婿叫南宫适，他是孟僖子的儿子。有一回，问于孔子曰："羿善射，奡荡舟，俱不得其死然。禹稷躬稼，而有天下。"孔子不答。南宫适出，子曰："君子哉若人！尚德哉若人！"那一番对话，颇耐人寻味。孔子虽不曾答复他，心头却以此自许的。

孔子七十二弟子之中，他们都把这位老师看得很崇高的。子贡曾说："仲尼，日月也。……人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。""夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和；其生也荣，其死也哀；如之何其可及也！"宰我说："以予观于夫子，贤于尧舜远矣。"子贡说："见其礼而知其政，闻其乐而知其德，由百世之后，等百世之王，莫之能违也。自生民以来，未有夫子也。"有若也说："岂惟民哉？麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也。"二千五百年前，那是产生"圣人"的时代，释迦之于印度，耶稣之于希伯来，和孔丘的时代相先后。先前读书人，觉得颂扬孔圣人是该这么说的，

到了我们这一代，这才明白《论语》上的话，跟《佛所行赞》、《新约》圣经中所说的，差不了多少的。

新考证学家比过去今古文学家、汉宋学派，以及所有尊孔的人都高明了一大截，他们认识了“儒”的本义是什么。孔丘是一个欲有所作为的人，即是，他要做一番大事业。从事业上说，他说：“吾其为东周乎？”他是想缔造一个“东方的周帝国”，所以他会时常梦见周公。他说：“吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食？”他想打破了殷周文化的藩篱，打通了殷、周民族的畛域，把那含有部落性的“儒”抬高了，放大了，重新建立在六百年殷、周民族共同生活的新基础之上；他做了那中兴的“儒”的不祧的宗主；他也成了“外邦人的光”，“声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，凡有血气者莫不尊亲。”他大胆地冲破了那民族的界限，大胆地宣言：“吾从周！”“那西周民族，却在那五六百年中充分吸收东方古国的文化，西周王室虽然渐渐不振了；那些新建立的国家，如在殷商旧地的齐、鲁、卫、郑，如在夏后氏旧地的晋，都继续发展成为几个很重要的文化中心。所谓《周礼》，其实是那五六百年中造成的殷、周混合文化。旧文化渗入了新民族的新血液，旧基础上筑起了新国家的新制度，很自然的呈显出一种‘粲然大备’的气象。孔子是个有历史眼光的人，他认清了那个所谓《周礼》，并不是西周人带来的，乃是几千年的古文化逐渐积聚演变的总成绩，这里面含有绝大的因袭夏殷古文化的成分。他说：‘殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。’‘周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。’——‘儒’的中兴，其实是‘儒’的放大。”

三　春秋—战国

十年前，吴小如先生写了一部《读人所常见书日札》;序文中用了姚鼐（姬传）对翁方纲说的话："诸君皆欲读人间未见书，某则愿读人所常见书耳。"我准备写这一连串读书随笔，原有着姚氏的本意。不过，我私心和章师一样，更是企慕了顾炎武型的治学，有着写《日知录》的意向的。不过，对影自笑，假如如顾氏那么治学严整，怕的连西北风也喝不成了！

且说，时人一说起"春秋"、"战国"，仿佛前天是"春秋"，昨天便是"战国"，只是一夜之隔似的。其实，从周平王东迁到鲁哀公二十七年，共三百〇三年，春秋以下，迄秦始皇二十六年统一告成，其间共二百四十六年，即所谓战国时代。这样，五百五十年长时期，仿佛明清两个朝代。那正是民族大混合，文化大融化，造成百家争鸣的大时代，假如囫囵吞枣似地吞了下去，自然会形成牛头不对马嘴的大笑话。

纪元前六世纪，那位鲁国圣人孔丘死了以后，孔门那些弟子，都在继承这位教师的教学职业，如《韩非子·显学篇》所说的："自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。"可是，那一段时代，乃是杨、墨二家全盛期，所谓不归于杨则归于墨。过了一百多年，才有那位受业于子思门人的孟轲，他说："孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。……我亦欲正人心，息邪说，距詖行，放淫辞，以承三圣者（禹抑洪水，周公兼夷狄和孔子为三圣），乃所愿则学孔子也。""如欲平治天下，当今之世，舍我其谁哉？"可是，前人把孔、孟混为一谈，那是错误的。孔丘是孔丘，孟

轲是孟轲，并不完全走同一路子。《史记·孟荀列传》称："孟氏，道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国疆兵。楚魏用吴起，战胜弱敌。齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐，天下方务于合纵连衡，以攻伐为贤。而孟轲乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。"他的政治观点不同，时代环境又不同，他只能算是儒家的支流之一，并不能算是孔门的嫡派继承人。（宋儒才说孟氏是继承儒家的道统，前代的人，并不这么说的。）

《荀子·非十二子篇》说："略法先王而不知其统，然而犹材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解，案饰其词，而祗敬之，曰，此真先君子之言也。子思唱之，孟轲和之。世俗之沟犹瞀儒，嚾嚾然不知其非也，遂受而传之，以为仲尼子游，为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。"冯友兰先生说："西人谓人或生而为柏拉图，或生而为亚力士多德。詹姆生谓：哲学家，可依其气质，分为硬心的及软心的二派，柏拉图即软心派之代表，亚力士多德，即硬心派之代表也。孟子乃软心的哲学家，其哲学有唯心论的倾向。荀子为硬心的哲学家，其哲学有唯物论的倾向。……即孟子观之，如'尽性则知天'及'万物皆备于我'之言，由荀子之近于唯物论之观点视之，诚为'僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解'也。荀子攻孟子，盖二人之气质学说，本不同也。"

过去二十年间，对于我国古代学术思想，又进入重新估定价值的新阶段，用唯物辩证观点来看诸子百家的学说。我在上面说到儒家思想的演化，把宋明理学家将孔孟连在一橛的错误看法打断了。（在东汉，王充《论衡》，便问过孔，刺过孟，不独荀子批判了孟轲的。直到北宋，孟子也受了学人的讽刺，不能和孔子并称的。）孟子时代，乃是经过了儒、墨大争辩以后的新时代，那是百家争鸣的时代，儒家暗淡无光，孟轲的气度，也不是孔丘所欢喜的气度。

十多年前，在北京的学人们便谈到《论语·先进篇》，孔子所说的“吾与点也”的气度。有一天，孔子和子路、曾皙、冉有、公西华在一起，他又要那几位门生各言自己的志愿。子路即回答道：“一千辆兵车的国家，局处于几个大国的当中，外面呢，有军队侵犯它，国内又加以连年的灾荒。让我去治理，只要三年光景，便可以让人人有勇气，而且懂得和列强抗行的办法。”孔子听了，微微一笑。又问：“冉求，你怎么样？”他答道：“一个纵横六七十里，或者五六十里的小国，让我去治理，等到三年光景，可以使人人丰衣足食。至于修明礼乐，那只好等待贤人君子来了。”孔子又问：“公西赤，你又怎么样？”他说：“不是我自以为有什么了不得的才能了，只是说我愿意来学习一番。国家有了祭祀的典礼，或者随着君王去办外交，我愿意穿着礼服戴着礼帽，做一个好好的傧相呢！”（孔子为鲁相的相，也只是这一种傧相。）那时，曾点正在弹他的瑟，孔子问他：“点！你又怎么样？”曾点把手中的瑟搁了下来，站起来说：“我的志愿跟他们三位都不相同呢！暮春三月，穿了一身轻暖的衣服，陪着年长的年轻的同学们到沂水沙滩上去洗洗澡，到舞雩台上吹吹风，一路唱歌，一路跳着回来！”孔子长叹一声，道：“我跟曾点一样的想法！”

从“吾与点也”的基本观点来看，孔丘决不会称许孟轲的社会观处世观的。我们要把孔孟打成两橛，也正是纠正了程朱派的孔孟论点！吴小如先生引了何晏《论语集解》所引周生烈的话：“曾点之独知时也。”说他的话虽简单，却很中肯綮。若从这一观点引申深入下去，便可得正确的结论。吴氏说：“无奈宋儒从唯心论点出发，如程明道目曾皙为‘尧舜气象’，谢良佐用‘鸢飞戾天，鱼跃于渊’的诗句来和曾皙相比，朱熹更说曾皙是胸次悠然，直与‘天地万物，上下同流’一类话，反而把孔丘的本意说歪了。直到近人程树德先生作《论语集释》，引了宋黄震、明杨慎、清袁枚诸家之说，……‘夫子以行道救世为心，而时不我与，方与二三子私相讲明于寂寞之海滨，乃忽闻曾皙浴沂咏而归

之言，若有得其浮海居夷之云者，故不觉喟然而叹。盖其意之所感者深矣。所与虽点，而所以叹者岂惟与点哉！'"（《黄氏日钞》。）吴氏赞同周氏之说，认为实有见地。"所谓'知时'，它包括了向往于'古之时'和感慨于'今之时'这两个方面。"——所以孟子的论点，和孔子的论点颇有距离，那是可以肯定的。

我们把儒家的演化，顺着春秋——战国的时序，分成了四截，到了荀卿出来，已经通过了百家争鸣的诸子时代，受了墨、道、名、法各家的熏陶，进入另一集大成阶段。再进而为新法家韩非子的先驱。我们看荀子的儒家思想并不如宋儒那样从道统去看的。

孟子以后，战国末年的儒家，都受了道家的影响。在当时的儒家中荀子是一位大师，他得到了道家的自然主义。在以前的儒家中，孔子所说的天，乃是主宰的天；孟子所说的天，乃是义理之天或命运之天。荀子所说的天，则是自然的天；天就是自然。这一点，他受道家的影响最深。如冯友兰先生所说的，荀子虽接受了道家的自然主义观点，却没有让儒家哲学，进入极高明的境界。他依旧沿着儒家的传统，只是一个礼乐典籍专家。他所讲的人生，依旧限于道德境界。

荀子对于当时的百家诸子学说，在某种范围中，有了清楚的认识，批评得非常中肯。他说："老子有见于诎，无见于信（伸）。墨子有见于齐，无见于畸。"（《天论》）又说："墨子蔽于用而不知文。……惠子蔽于辞而不知实。庄子蔽于天而不知人。故由用谓之，道尽利矣。……由辞谓之，道尽论矣。由天谓之，道尽因矣。此数具者，皆道之一隅也。夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人，观于道之一隅，而未之能识也。故以为足而饰之，内以自乱，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之祸也。"（《解蔽》）荀子批判当时诸子学说，其主要看法，倒和《庄子·天下篇》大致相同。

比荀子的时代稍迟，如冯友兰氏所说的：受道家影响，使儒家哲学更进于高明的，乃是《易传》及《中庸》的作者（这一论

点，和新考证学家观点相接近了）。《易传》不是一人所作，《中庸》也不是一人所作；这些作者，大都受了道家的影响。老子说："道常无名，朴。"又说："朴，散则为器。"道与器是对待的。《易·系辞》也说："形而上者谓之道，形而下者谓之器。"道与器也是对待的。《中庸》说："如此者不见而章，不动而变，无为而成。"又说："上天之载，无声无臭，玄矣。"他们也是讲到超乎形象的。他们讲到超乎形象的，而又自己知道其所讲的是超乎形象的，这就比孟子进入更高明的境界。不过，他们虽受道家的影响，却又和道家的想法，并不完全相同；他们依旧接着儒家传统，注重道中庸。不仅此也，道家只知道无名是超乎形象的，并不知有名亦可以是超乎形象的。不必说"无"，而亦讲超乎形象的，这便是他们和道家中间的主要不同之点。因为他们也讲超乎形象的，所以南北朝的玄学家，便把《周易》和《老子》《庄子》并列同称为三玄。替《中庸》作注疏的，虽是两宋理学家的精神所寄，魏晋南北朝玄学家，已经有人替《中庸》作讲疏了。

战国末年，百家诸子，都受了阴阳五行说的影响，因此，那一时期的儒士，也就用《易传》来作对抗的思想武器。所有的事物不能离开道，亦不能违反道；事物可有过差，道不能有过差。《易》的象包括了所有的道；所以《易》象以及其中公式，也是事物所不能离开，不能违反的，也是不能有过差的。《易·系辞》："与天地相似故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。"又说："范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。"正是这个意思。

四　方士——儒生

在我的闲谈中，再三提请注意：春秋时代，孔门师弟，他们幻想一个唐虞盛世，过的是无忧无虑的太平生活。这样就有了“一代不如一代”的“人心不古”的说法。（在埃及金字塔中，也已有了“人心不古”的铭刻。）这种幻想是不合事实的，社会文化与时俱进，到了战国后期儒家荀子和法家韩非、李斯，都主张厚今薄古，采取进步的观点。同时，处在渤海之滨的燕齐之士，他们幻想着蓬莱仙境，一种四季皆春，千年不老的仙人生活。这就产生了以阴阳五行说为骨干的“方士”与“儒生”。说到这儿，我又该提醒一句，我们的科学观点是从归纳着手的，而阴阳五行家的观点，是先搭好了物观架子，再演绎开去的；他们先定了一种公式而支配一切个别的事物。其结果：有阴阳之说以统辖天地、昼夜、男女等自然现象，以及尊卑、动静、刚柔等抽象观念；有五行之说，以木、火、土、金、水五种物质与其作用，统辖时令、方向、神灵、音律、服色、食物、臭味、道德等等，以至于帝王的系统和国家的制度。（大家不要笑古人的愚陋，今日的红海和黑海，及广东朋友所说的“火气”，还有依照五行家的说法在说的。）

这种思想，我们还不知道是从什么时代开头的，依着现存的材料，阴阳说最先表现于《周易》中，五行说可说是从《尚书·洪范》中来的。《周易》是筮占的繇辞，比了甲骨卜为后起，显然是殷商以后的东西；而在《周易》本文中，并不见有阴阳思想，不过它的卦爻为一和--的排列，容易激起这种思想来的。《洪范》上的五行，说是上帝赐给夏禹的，可是经过了新的

考证，这篇书疑问很多，大约出于战国人士的手笔。所以这种思想虽不详其发生的时代，但其成为系统学说，始自战国，已可作定论。汉代承战国之后，遂为这种学说的全盛时代。（我们必须弄清楚阴阳五行说是什么，才可以明白汉学是什么！）

以前作天子的要“受命”（受上帝的抚有四方的命），要“革命”（革去前代的天子所受的天命）。到战国时，周天子渐渐在无形中消灭，用不着“革命”了；而群雄角逐，究竟哪一个国王可做天子还没定，所以“受命”说正有其需要。那时，已经有了五行说，便成为最高的原则了。所以这个“命”，应是“五行”的命，而不是“上帝”的命。那时有一位齐国人，叫邹衍，他作了好些书，其中一篇是《王运》，说做天子的一定得到五行中的一德，于是上天显示其符应，他就安稳地坐上了龙位；后来，他的德衰落了，有在五行中得到了另一德的，这一德是足以胜过那一德的，便起而代之。这样地照着五行的次序运转下去，完成了历史上的移朝换代。他创造了这种学说，叫做“五德终始说”，颇得当时人的信仰，也有了一批推波助浪的门徒。他们以为黄帝得土德，天就显现了黄龙地螾（螾——蚯蚓）之祥，所以他做了王，他的颜色是尚黄的，他的制度是尚土的。其后土德衰了，在五行中木是克土的，所以禹据木德而兴，他就得了草木秋冬不杀的祯祥，建立了木德的制度，换用了青色的衣物。此后汤以金德而克夏木，文王以火德而克商金，亦各有其变德的符应和制度服色的。

那些齐国的方士——邹衍他们，排好了五行生克的次序（让我插说一句，阴阳五行家，对于五行生克，建立了常胜的次序，一直到如今，街头看相算命的人，还是走这一条路子。可是，和阴阳五行家相先后的墨家，他们主不常胜之说，例如金可克木，木也可克金，也和物理相合，却在秦汉以后歇灭了），定了五德的法典，强迫古代帝王各各依从了他们的想象，成了一部最有规律的历史。到了秦始皇统一了天下，他是应居于克周火的土德的，只是不见有

上天的符应到来，因此，就有人对他说：从前秦文公出猎时，获得了一条黑龙，可见水德的符应，已在五百年前出现了。他听了很高兴，就用了邹衍派的法典，定出一套水德的制度：（一）以十月朔为岁首；（二）衣服和旌旗都用黑色；（三）数以六为纪，如符是六寸，舆是六尺，乘是六马；（四）行政刚毅戾深，事皆决于法；（五）更名黄河为德水。这其实是五德说的第一次。到汉高得了天下，接着也来了这一套。

不知从何时起，又有了一种和五德说大同小异的论调，叫做“三统说”。他们说：历代的帝王是分配在三个统之中，这三个统各有其制度。他们说，夏是黑统，商是白统，周是赤统；周以后又轮到黑统了。他们说：孔子看到了周道既衰，要想成立一个新统；不幸，他有其德而无其位，仅能成为一个素王（素即空），所以他只得托王于鲁，作《春秋》以垂其空文，这《春秋》所表现的，就是黑统的制度。《春秋》虽只是一部书，却抵得一个统，故周以后的王者，能用《春秋》之法的，就是黑统之君了。（记载这一学说的以西汉董仲舒为最详。）顾颉刚氏认为“三统说”是影戳了五德说的版子而建立的。（我以为战国末期的儒家，为了和阴阳家争胜，所以构成了三统说来和五德说分庭抗礼。）当汉高祖称帝之后，他自以为始，立黑帝祠而居于水德。可能，他因为秦代国祚太短而不承认为一德，乃使自己直接连上了周“火”呢！到了西汉文帝时，又有人出来反对，说汉革秦命，应以土德代水德，丞相张苍就驳道：“河决金堤，就是汉为水德的符应。”此后虽因种种原因，改为土德，又改为火德；但在西汉初四十多年中，是坐定了水德的。无论水德也好，土德也好，火德也好，在我们听来，都是荒唐无稽，十分可笑的。但我们要记住顾颉刚氏的话：“我们切莫以自己的知识作为批评的立场，因为这是汉代人的信条，是他们的思想行事的核心，我们要了解汉代的学术史和思想史，就必须先明白这个方式。”

接着，我们还要说说古代所谓“明堂”，说天子应当住在一所

特别的屋子里，这屋子的总名叫做明堂，东南西北各有一个正厅，又各有两个厢房。天子，每一个月应当换住一处地方，穿这一个月应穿的衣服，吃这一个月应吃的饭，听这一个月应听的音乐，祭这一个月应祭的神祇，办理这一个月应行的时政；满了十二个月，转完这一道圈子。这大院子的中间又有一个厅，是天子在夏季之月里去住的；另有一说，是每一季里抽出了十八天去住的。这把方向的"东、南、中、西、北"和时令的"春、夏、秋、冬"相配，天子按着"木、火、土、金、水"的运行，去做"天人相应"的工作。

我们初读古代史，便把秦始皇（政）当作暴君来诅咒，他的十大罪状之二，便是焚书坑儒。好似孔门儒家经典，都是给他烧掉的，而儒家门徒也给他活埋了一大批。年事渐长，才知道这位被诅咒的皇帝，虽说野心太大，却是一位有眼光、有计划、有决心的政治家。他所信任的商鞅、李斯，都是法家韩非子这一派的高徒，他们完成了有史以来真正的统一事业。他们所立下的政制，成为秦汉以后二千多年的规范。他所坑的乃是哄他求仙的方士，连儒士都不是。他所焚的书，只是诸侯各国的历史文献；他为了完成统一大业，把各民族的部落观念消灭掉，也是一种政策。而且把各种典籍，藏之内府，让儒士以吏为师，也是一种统制思想的方略。直到项羽入关，把咸阳宫烧掉，这才是真正的焚书了（这是清古文家刘大櫆《焚书辨》中的话）。

依顾颉刚氏的说法：古代，并没有仙人这样的观念。古人以为人死了便是鬼，都到上帝那边去，活时的君臣父子，到上帝那边去，还是君臣父子。天子祭享上帝，常常选择其有大功德的祖先去配享他，所以鬼在人间的权力，仅次于上帝一等，不过在许多鬼之中，还保留着人间的阶级就是了。古代社会阶级，壁垒森严，说不上有什么自由的；人们也不容易争取得什么自由，因此，他们没有在意识中构成一种可以自由自在的鬼，可以浪漫地游戏于人世之外的（这种鬼，叫做仙人）。（顾氏的话，乃是从殷商古史

《盘庚》上、中、下里得来，可看他的译文。）究竟仙人什么世代才出现的呢？我们已经找不到源流了。据《史记·封禅书》，其中说到燕国人宋毋忌、正伯侨、羡门子高等都是修仙道的，他们会不要这个身体，把魂灵从自己的躯壳中解脱出来，得到了一切的自由。战国时候的诸侯：齐威王、齐宣王、燕昭王，他们都是神仙家的信徒，相信“渤海有三个神山，名为蓬莱、方丈、瀛洲，山上的宫阙都是用黄金和白银建造起来的，其中住着许多仙人，又藏着一种吃了会不死的灵药”。他们也上过烟台的海边，山顶，隐隐约约看见过。那些国王听了高兴极了，屡派人到海里去寻找，不幸那些人回来报告，总是说：“三神山是望到的了，好象云霞那么灿烂，但是船一到了那边，那些神山就沉到水底去了，海风也就把我们吹回来了。”（庄子所说的真人，颇有仙人的味道。）《史记·封禅书》说“燕齐海上之方士”，可见神仙方士，就出在渤海边的两大国。

后来秦始皇巡游到海上时，怂恿他求仙的方士，不计其数。这位皇帝统一了天下，最大的愿望便是长生，他听了十分高兴，便派韩经等去求不死之药。哪知一去并无下文。他又派徐市（徐福）造了大船，带了五百童男女一同去，花费了几万斤黄金，也没有结果。那些方士，背后说了许多闲话，还有侯生、卢生二人，不满意秦始皇的行为，以为不值得替他去求仙药，也就逃走了。秦始皇一时性起发火，就把那批方士都活埋掉了。

第三部分

一　博士与博士弟子

“博士”，现在是学位的名称，欧美各大学，都有授予学士、硕士、博士等学位的制度。古代的博士，则是学官，大概战国年代已经设立了“博士”学官，详细情形，我们已经无从知道了。有人以今日的“博士”来想象古代的博士，那就牛头不对马嘴，会闹大笑话的。有人看到了“博”字，以为其人一定博通得很，百科全书式的学人，无所不通的。其实，现代的“博士”，也只是专攻一种学科，并非无所不通的。前几年，有一位英国牛津大学学生，他的博士论文，是《王船山之学术思想》，到香港来跟我读了一年，后来又到日本西京去读了一年，于今已经是哲学博士，在牛津大学做副教授。即是，他所精通的是历史哲学，而以王船山的史学为研究主题。(博士云者，即是专攻一科，他所得的结论是走进去的，不是跳进去的。)至于汉代的博士，乃是一经一家的学官，所谓“五经博士”、“十四博士”是也。

“博士”既是某一经某一家的学官，他就可以收许多门徒，有的多至数千人，这就叫做博士弟子。即如东汉末年，那位坐在虎皮上讲学的马融，他就是名震遐迩的学官。他讲学的时候，还有女乐队助兴。那时，有一位山东穷汉，叫郑玄（康成），他千里迢迢，到关中长安去拜在马氏的门下，先后三年，只能从马融的高弟子问难求解，不曾和马氏接谈过一回。有一回，马融老师和高弟子谈到有关天文的问题，师生都找不到正确的答案。一位高弟子，对马老师说：“这一问题，我这儿有一位山东来的学生郑玄的，可能懂得。”于是，马老师特地召见郑康成，和他畅谈了一回。郑氏趁这一机会，向马老师提出几个积疑已久的问题。经过马氏一番解

答，郑氏便收拾行装，离开了长安回山东去了。马老师便跟门弟子们说："吾道东矣！"（郑康成在经学的成就，远在马融之上。）这是中国学术史上最有名的故事。

依史书所载：秦始皇时，博士有七十人，他们的职务是"通古今"。始皇三十三年（公元前二一四年）北边攻取了匈奴的河套，南边进占了南越的陆梁地，明年，皇帝置酒咸阳宫大庆贺，博士七十人上前献寿。仆射（博士之长）周青臣进颂词说："现在，日月所照的地方没有不服从皇帝的神威的，又把诸侯之国改成了郡县，从此可免战争的祸患，这是上古以来所不曾有过的盛事！"始皇听了，十分高兴。那时候，忽有一位大胆而又不识相的博士齐人淳于越，站起来说："殷周二代，分封了子弟功臣，才能有千余年的天下，现在皇帝的子弟便是匹夫，又有谁来帮助皇室？做事不以古人为师法，决不能长久。青臣当面奉承皇帝，不是忠臣。"始皇便把这两种主张交臣子们去讨论。丞相李斯云："今古的制度不同，原不是立意相反，乃是时势变了。我们所定的乃是万世的大业，那只懂得三代之事的淳于越，哪能体会得这些新制度的意义！从前天下未统一，君主所定的制度常常受私家之学的攻击；他们说的名为古事，其实是装饰出来的空谈。现在天下已经统一了，这种风气还没有改变，非严令禁止不可！"

我们脱去了科举时代的传统，撕破了宋明理学家的道统，揭开了汉学家的方士把戏，真的要在孔丘的神位前翻斤斗了。我知道一些卫道腐儒在皱眉，但孔丘地下有知，一定浑身痛快，不要再坐在那儿吃冷猪肉了。

在汉帝建国之初，一些从龙之士，大都象刘邦自己一般，是市井的无赖。其中有一些儒士，如那位著《新语》的陆贾，曾为秦博士，率领弟子百余人，投奔汉帝的叔孙通；还有汉帝少弟刘交（封楚王），他是荀子的再传弟子，《诗》学名家，都在汉帝的左右。高帝即位后，命叔孙通和他的弟子及鲁儒生三十多人，共同制作朝仪。先时，群臣都不懂得君臣的仪节，他们在殿上会饮，

往往争论功劳，醉了就大叫起来，拔剑砍柱，闹得一团糟。朝仪既定，恰好是新年，又当长乐宫正落成，群臣都到那儿去朝贺。天刚亮，他们按着等级，一班班地被谒者引进殿门。那时朝庭上早已排列了车骑，陈设了兵器，升了旗帜。殿上传了一声："趋！"殿下的郎中们数百人，夹侍在阶陛的两旁，功臣、列侯、诸将军、军吏，都向东站立，文官丞相以下都向西站立。于是，皇帝坐了辇车出房，百官传呼警卫。从诸侯王以下，直到六百石的吏员，依了次序奉贺，人人都那么肃敬震恐。到了行礼完毕，又在殿上置酒。他们低着头饮酒，谁都不敢喧哗失礼了。斟酒到了第九回，谒者高唱罢酒，臣下都肃静退出。高帝才叹息道："到了如今，我才知道皇帝的尊贵了！"这件事，决定了儒士们的新命运。高帝于是拜叔孙通为太常，掌宗朝礼仪，诸博士即在其属下，亦名为太常博士。帝赐叔孙通黄金五百斤，他的助手各有酬庸，不在话下。高帝本来轻视儒士初起兵时，有人戴了儒冠去见他，总被他拿了下来，撒一泡尿在冠里。经过叔孙通替他定了朝仪，让他做成似貌似样的皇帝，他就不再轻视儒士了。有一回，他行经鲁国曲阜境内，便亲自用太牢去祭奠了孔子。

高帝死后，儒家那一份在朝廷中的势力，又给道家压下去了；可是文、景两代，儒家做博士的也颇不少。儒家置博士可考的有《诗》、《春秋》、《论语》、《孟子》、《尔雅》等。而诸侯王中，如楚元王、河间献王，都在提倡儒术，和朝廷之尊崇黄老，相映成趣。元王好《诗》，令诸子皆读《诗》，并拜旧同学申公等三位名儒为中大夫。献王兴修礼乐，征集儒籍，立毛氏《诗》和左氏《春秋》博士，言行谨守儒规，山东儒士，一直都追随着他。汉武帝，当他为太子时，他的少傅就是申公的弟子王臧，他受儒家的薰陶，自幼便开始了。即位以后，丞相窦婴、太尉田蚡皆好儒术，他们又推王臧为郎中令，掌宿卫宫殿的门户，成为皇帝的近臣，又推赵绾为御史大夫，他是王臧的同学。这就进入儒家的黄金时代。武帝即位的明年，诏丞相、御史大夫、列侯、诸侯王相等，荐

举贤良方正、直言极谏之士，来朝廷应试，无疑地要网罗儒家人才，慢慢走上儒家定于一尊的路子了。(一般人认为儒家应该定于一尊的想法是错误的，定于一尊以后的儒家，在思想上也就僵化了。)

今文学家，谈到了汉代经学的，自必捧出西汉颍川大儒董仲舒来。这位大儒，他应贤良方正廷试，上了著名的《天人三策》，结尾上说："《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通义也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上无以持一统，法制数变，下又不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一，而法度可明，民知所从也。"那位御史大夫赵绾也奏道："所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。"这才走上黜百家、尊儒术的路子。不过，那时窦太皇太后还在世，她所扶植的黄老派势力还散布在朝廷中，连赵绾都不敢指斥黄老之学，只是武帝已经批准董仲舒的建议就是了。文、景二帝时，太常博士七十余人，其中有治五经的，也有治诸子百家的。到了建元五年(前一三六年)，武帝才把治诸子百家的博士们都罢黜了。他又听了王臧、赵绾的话，把那位老儒申公请了来，准备制礼作乐，大大热闹一番。这件事，把那位窦姥姥惹得生气了；长安城中列侯，大部分是外戚，不是窦老太太的女婿，便是她的孙婿，大家一齐向她陈诉。她忍无可忍，才找寻了赵绾、王臧的一些过失，迫着武帝把他们下狱，他们终于在狱中自杀。同时，窦婴、田蚡也免了职，申公也给送回老家去了。其后四年，窦老太太寿终了，田蚡又起为丞相，从此儒家才一帆风顺地稳坐了我国思想史中的正统地位。(前人以为儒家自该居于正统地位，诸子百家自该被罢黜，所以把五经及儒家传记看作是宝典；其实儒家被当作政治工具，经过那么几场大战斗，才被前人称尊的。)

张荫麟先生说："儒家之登上正统宝座，也是事有必至的。要巩固大帝国的统治权，非统一思想不可，董仲舒在对策中说得非

常透彻。但拿什么作统一的标准呢？先秦的显学，不外儒、墨、道、法。墨道太质朴了，太刻苦了，和以养尊处优为天赋权利的统治阶级根本不协调。法家原是秦代自孝公以来国策的基础，秦始皇更把它的方术推行得很彻底。正唯如此，秦朝的昙花寿命，和秦民的刻骨怨苦，使法家从那以后，永远背着恶名。贾谊在《过秦论》中，以繁刑严诛，吏治刻深，为秦皇的一大罪状。这充分地代表了汉初的舆论。墨、法既然没有被抬举起来的可能，剩下来的只有儒、道了。道家虽曾煊赫一时，但那只是大骚乱后的反动，它在大众（尤其是从下层社会起来的统治阶级）的意识中是没有基础的，儒家则有之。大部分传统信仰，象尊天敬鬼的宗教，和孝弟忠节的道德，虽经春秋的变局，并没有根本动摇过，仍为大众的内心所倚托。道家对于这些信仰，非要推翻掉，便是存心轻视。儒家却对之非积极拥护，便消极包容。和大众的意识相冰炭的思想系统，是断难久据要津的。况且道家放任无为的政策，对于大帝国组织的巩固，是无益而有损的。这种政策，经过汉文帝一朝的实验，流弊已不可掩。无论如何，在外族窥边，豪强乱法，而国力既老，百废待举的局面下，清静无为的教训自然失却了号召力。代道家而兴的，非儒家又谁属呢？"这一番话，乃是新考证学家的历史观。

二　经今古文之争

我的随笔，一开头便谈到“今古文学派”的问题，这是十九世纪后期最激起学术思想界大争论的问题，其激烈程度，不下于今日对社会革命的观点。康有为、梁启超师徒们、力主今文学，和章太炎师、刘师培他们的古文学，针锋相对，争论那么久，我已说过了。在今古文学派的争论潮已经消失的今日，我们看这一争论，都已超越了今古文的争论；有如东汉末年，那位山东大儒郑康成一样，已经不为今古文学所局限的了。钱宾四先生《国学概论》第四章、专述《两汉经生经今古文之争》，便是走了“新考证学派”的路子。他首先引了皮锡瑞的《经学历史》：“今文者，今所谓隶书。古文者，今所谓籀书。隶书，汉世通行，故当时谓之今文。籀书，汉世已不通行，故当时谓之古文。许慎谓孔子写定六经，皆用古文；然则，孔氏与伏生所藏书，亦必是古文。汉初发藏以授生徒，必改为通行之今文，乃便学者诵习。故汉立十四博士，皆今文家。而当古文未兴之前，未尝别立今文之名。《史记·儒林传》云：‘孔氏有《古文尚书》，安国以今文读之。’乃就《尚书》之今古文字而言。而鲁、齐、韩《诗》、《公羊》、《春秋》、《史记》不云今文家也。至刘歆始增置《古文尚书》、《毛诗》、《周官》、《左氏春秋》。既立学官，必创说解。后汉卫宏、贾逵、马融，又递为增补，以行于世，遂与今文分道扬镳。”这番话说得很平实。钱氏也说：“……溯其源，考其实，则孔子之时，既未尝有经，汉儒之经学，非即孔子之学也。若‘今古文’之别，则战国以前，书籍相传，皆‘古文’也。战国以下，百家新兴，皆今文也。秦统一文字，焚诗书，‘古文’之传几绝。汉武之立五经博士，可以谓

之‘古文’书之复兴，非真儒学之复兴也。逮博士既立，经学得志，利禄之途，大启争端，推言其本，则五经皆古文，由转写而为‘今文’，其未经转写者，仍为‘古文’。当时博士经生之争‘今古文’者，其实则争利禄，争立官与置博士弟子，非真学术之争也。故汉武以上，‘古文’书派之复兴也。汉武以下，‘古文’书派之分裂也。而其机捩皆在于政治之权势。在上者之意旨，不脱秦人政学合一之趋向，非学术思想本身之进步。虽谓西汉经学，仅为秦人焚书后之一反动亦可也。”他的观点，和世之尊孔尊经者也判然两途的。（西汉博士主今文学，东汉则古文学继兴，到了东汉末年，学者都已融会古今文学，别开新途径了，这一趋势，也和今日的新考证学派相同的。）

顾颉刚氏说到西汉末年成帝时，命谒者四出搜访遗书，又命光禄大夫刘向校六经、传记、诸子、诗赋，……刘向是学问最博的人，每一部书校完，由他列举篇目，提其要点，写成一篇评论奏上去；那是对于古代学术的一种总结的工作。他任职二十多年，工作还没做完，便逝世了。他的儿子刘歆也是一位博学之士，早已做了襄校的事，哀帝又让他继承父职。他任了职，就综合群书，编成《七略》：（一）《辑略》（全书通论）；（二）《六艺略》（六经和传记）；（三）《诸子略》；（四）《诗赋略》；（五）《兵书略》；（六）《术数略》；（七）《方技略》。这是中国第一部目录学，也是班固《汉书·艺文志》的蓝本。刘歆要替古文学立学官，就是有了这么一份丰富的学术本钱！

在我们心目中，那位刘向的儿子刘歆的学问是了不得，淹博通达，看了中秘书以后，替古史冲开了“抱残守缺”的牛角尖，比那批利禄熏心的今文学五经博士，不知高明了多少！

刘歆先前帮着父亲襄校时，曾经发见一部古文字的《春秋左氏传》，读得很够味，他引用传文来解经，于是《左氏传》有了章句。他说：作传的左丘明是亲自见过孔子的，他的观点和孔子的观点正相合。所以，他认为要讲《春秋》，这是最可靠的一种传，

不比《公羊》和《谷梁》，生于孔子的七十二弟子之后，所记的《春秋》宗旨，都是得之传闻的。(晚清学者及现代考证学家都知道，所谓《公羊传》、《谷梁传》都是很后起的。但战国诸子以及汉人所引的《春秋》，都是《公羊传》里的文字，汉景帝时所任的董仲舒、胡毋生这两位《春秋》博士，也都是所谓《公羊传》。而且有了《公羊传》，联带有所谓《谷梁传》；"谷"、"公"是双声，"梁"、"羊"是叠韵，为什么这两位作《春秋传》的人，都是复姓，而且几乎是同音的呢？我们已经明白这是当时学《春秋》的人，看见别经分家而《春秋》不分，另写一传，别树一帜的。我们只要看《谷梁传》极多灾异之说，其立博士，在宣帝之末，就可知道它必是西汉中叶以后的作品了。)

那部《左氏传》，却是一部真的古史，司马迁作《史记》，很多就是根据它来写的。他还两次说了"左丘失明，厥有《国语》"的话，这部古史，本来叫做《国语》。刘歆在中秘阁见到了《国语》，喜欢其讲春秋史事详尽有趣味，便依着春秋年历编次起来，这是一番最有意义的整理工作。可是，那是经学全盛时代，为了要和《公羊》、《谷梁》二传分庭抗礼，称之为《左氏传》。他向学术界申说："这是春秋时，左丘明为《春秋》经作的传，他作传时曾和孔子商讨研究过，这部传，最得孔子的褒贬之意。"(《左氏传》行世以后，不但和《公羊》《谷梁》二传抗衡，还超过了二传，和《春秋》并驾了。魏晋以后，《左氏传》流传下来，连传说中的关云长都在读《左氏春秋》了。)

刘歆既编成了《左氏传》，后来又找了一部《毛诗》，一部《逸礼》，一部《古文尚书》，到他代了父职，当了学术的重任，就请国家把这些都列入博士之官。哀帝叫他先和五经博士讨论一下，有些博士全不赞成，有的不肯表示意见。有的说：《尚书》二十九篇已经完备了，用不着再立《古文尚书》；有的说：左丘明是不传《春秋》的，哪里会有《春秋左氏传》。他于是写了封很长的信责备博士们，信中说："……鲁共王要造自己的宫殿，把孔家旧宅也

围了进去，正在拆卸墙壁，忽然发见了许多古文字的书简，整理一过，其中有《礼》三十九篇，《书》十六篇，天汉（公元前一〇〇——九七年）之后，孔子十二世孙孔安国献了上去。又《春秋左氏传》是左丘明所作，也是古文字的旧书，藏在秘府中，成帝命我们校书，得到了这三种来比较博士的本子，有的经是脱了几片简了，有的传是编排错乱了。到民间去调查，也有和这几种相同的。既已找出了这种好东西，为什么不让立博士呢？以前所立的经和传，大都是相传的口说，现在已经得了古人的真本，难道你们只信口说而不信原本书吗？难道你们只信近代的经师而不信真的古人吗？他写了这封信，把许多博士都触怒了！

提倡尊孔读经的腐蚀们，爱说“通经致用”，有人还说“半部《论语》治天下”。究竟通经有什么用处呢？顾颉刚氏说得好：我们可以干脆回答一句——没有用处。因为《诗经》里的诗，已经不能唱了；《易经》里的占卜，也是我们所不能相信的；《礼经》和《礼记》中，许多琐碎的礼节，我们看了也头痛；《春秋》中的褒贬予夺，完全为着维持统治阶级的尊严，跟现代的伦理，也是南辕北辙，毫不相干；《尚书》里所记的话，动不动叫着上帝和祖先，能使我们用理性来相信吗？那些东西，实在只有一种无用的用处——就是它的史料价值。汉以前的史料，存留到现在的太少了，除了甲骨文和钟鼎文以外，可读的只有这几部经书了。甲骨、钟鼎的材料，固然可靠，却都是很零碎的，而几部经书倒是较有系统的，这批较有系统的书本上资料，联串无系统的地下实物，互相印证，我们就可以希望写出一部比较真实的上古史来。（完全真实已是不可能的了。）使得后人知道我国古代民族的社会文化，究竟怎么样？我们先民辛苦缔造传给我们的是些什么？这是它的惟一用处。

不过，把那几部经书当作史书看待，那是东汉以后，古文学家兴起，慢慢成长的新事。假如把新考证学的说法，说给西汉儒士们听，他们决不会了解，也不会接受的。“他们以为无论什么大

道理都出在经书里，而且这种道理有永久性，所谓'天不变，道亦不变'；经是道的记载，所以也不变了。《易》学家说：《易》理是弥漫于天地之中的，万物的现象，莫不从《易》理中变化出来，一切人生日用的东西也莫不是圣人们看了《易》的卦象而造出来的。《春秋》家说：《春秋》的第一句就是'元年'，元是根原的意思，表示它存在于天地之前，作万物的根本，所以《春秋》之道是用了元的精深来正天的端兆，还用了天的端兆来正王的政事的。（这话很不好懂，但经今文学家的神妙，就靠在这不好懂上。）照这样说，经书不成天经地义再成什么？经既成了天经地义，当然，一切的用处，都得从这里边找寻出来了。"他们的应用方术，简单地说，就是所谓以《春秋》决狱，以《禹贡》治河，以三百五篇（《诗》）当谏书。讲到致用最重大的莫过于政治，汉人所说的改制、封禅、巡狩、郊祀以及灾异、祯祥诸说，无一不和通经致用有关。固然有许多是经书中所没有的，狡猾的儒士们总会设法讲得有本有原，甚或插入一些假材料，当作真实的证据。那几百年间的今古文之争，就是这一本闹剧。

西汉末年，到新莽继位以及东汉新统，那是十分热闹的场面。平帝元年，王莽当了权，刘歆回到长安，在朝执政任右曹太中大夫，又任羲和和京兆尹。元始四年，王莽奏起明堂和辟雍，规复古代建筑，都是刘歆带头，成为文化事业的中心人物。他继任典儒林史卜之官，考定了律历，用他自己的理想构成一个文化的系统。于是《左氏春秋》、《古文尚书》、《逸礼》、《毛诗》都立了学官；六经中的《乐》，本来是有谱而无经的，他也找出了《乐经》而立于学官。又增加博士员，每经五人，六经共三十人，每一博士，领三百六十个弟子，总共有了一万零八百个博士弟子了。这么一来，便从今古文并存，转而让古文学家占优势了。

三　王充——郑玄

从清光绪二十四年（一八九八，戊戌）实行变法，废科举兴学校，到如今不过七十年，虽说有人还在缅想科举时代的往迹，口头也有什么八股的熟语，究竟科举是怎么一回事，八股制艺是怎么一种文体，已经很少有人说得明白了。可是腐儒发思古之幽情，真的以为宋学接上了汉学，河南程氏二夫子接上了孔孟的道统。究竟魏晋南北朝隋唐五代，这一千多年间的空白，该怎么来填补？他们也茫无所知了。我曾说到我在史学方面，也和先儒一样，皈依前后二司马（司马迁和司马光）；在经学方面，则推许先后两郑学（郑康成和郑渔仲），这就足以发蒙砭愚了。我还记得知堂老人曾说：他"于汉以后，最佩服疾虚妄之王充。……疾虚妄的对面是爱真实"。在两汉经学时代的融会新时代，王充和郑玄，这两位大师，充实了经学研究的实质了。

让我再复述一下，在王充的心目中，他所要批判的"虚妄"，便是从董仲舒起带头作用的今文学家。即是说：今文学家的儒术，早已不是先秦的儒术。他们是适应着统治者的要求，并在统治者的支持下，由董仲舒所创立的儒学派别。董仲舒吸收了在他以前的各种神秘主义思想和儒者的宗法思想，把神权、君权、父权、夫权贯穿在一起，建立了以神学性和宗法性为特征的汉儒思想体系。他把当时的统治秩序神秘化，称它是天上的统治秩序的再现，并说皇帝是受了上天之命来进行统治的，他的一切举措都会受到上天的启示与应和。他并利用各种阴阳灾异来验证皇帝的举措，作为他的天人感应说的佐证。他还根据这种思想来解释六经，并把孔子推为人间的大教主。这种让统治者及其统治秩序神

化的思想，正是统治阶级所需要的。《前汉书》中有这么一段史毁：

> 汉兴，推阴阳言灾异者，孝武时有董仲舒、夏侯始昌；昭宣则眭孟、夏侯胜；元成则京房、翼奉、刘向、谷永；哀平则李寻、田终术，此其纳说时君著明者也。

这些人都是西汉的宿儒，他们本着神秘主义来注释经义，并用以解释社会现象的。

神秘主义的发展，是当时的社会危机的反映，当统治者在地上的统治系统摇摇欲坠的时候，他们就更需要请出"天上的神"来帮忙。神秘主义的发展表现在两个方面：一方面是"图谶"的发展，所谓"图谶"就是上天降下来的预言、启示等；另一方面是"纬"学的发展，所谓"纬"学就是用神秘主义去注解古籍。总起来说就是"谶纬"，而它们本是二而一的东西。各种"谶纬"书籍流传的结果，就让神秘主义思想，以庸俗的形式泛滥到民间去，和民间的各种迷信逐步结合起来。统治者就利用这些谶纬学说作为维护他们的腐朽统治的思想武器，作为他们进行改朝换代的思想工具。到了东汉，从光武以后的统治者，都是利用图谶思想来决定嫌疑，并宣布"图谶于天下"，要把"图谶"国教化的。那便是产生王充（他是东方的苏格拉底）的世代。

当时，那种天人感应的哲学，配上了谶纬、符命等等的怪论，在那种空气之下，几乎没有什么真理可说。头脑清醒点的读书人，当然对于这种神秘气氛不能满意，如桓谭、张衡辈，都起来反对了。桓谭批评谶纬，便和光武帝对立，触了光武之怒，还受了惩罚呢！那时的学风，正如班固《艺文志》中所说的：

> 后世经传，既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体。说五字之文，至于二三万言，后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言。安其所习，毁所不见，终以自蔽，此学者之大患也。

班氏说经学家的浪费精力，于实学无所裨益的。依我们看来，

两汉经学全盛时代，也正是文化思想漆黑一团的世代。作为当时反对派的代表人物，自必首推王充。王氏以经验论实证论者的科学精神，向当时的经学作最猛烈的攻击。他认为迷信与尊古，乃是当代学术思想的两大障碍。于是他作了《变虚》、《异虚》、《福虚》、《感虚》、《祸虚》、《龙虚》、《雷虚》等篇，把阴阳五行灾异之说，攻击得体无完肤。又作了《刺孟》、《非韩》、《问孔》诸篇，打破当时人尊古的观念。他的思想，正是当时最进步的思想。虽说，那种作为君主政治护身符的神秘哲学，在政治统治力未崩溃以前，它的地位还不会动摇的；但，那种儒教加上了迷信的神鬼哲学，已为一般进步青年所鄙弃了。到了东汉末年如仲长统、荀悦、崔寔、徐干辈，大都离开了迷信的空气，趋于现实的人生的理论，一到魏晋大变动时期，学术思想上便起了剧烈的解放与自由的倾向。

王充在思想系统中，继承司马迁、扬雄的一脉，他更推崇东汉初年的桓谭，认为桓谭还在扬雄之上。说："桓氏《新论》一书，论世间事，辨照然否，虚妄之言，伪饰之辞，莫不证定。"我们不妨这么说，王充的先行者，只是提供了"异端"思想的萌芽与雏形，到了王充，才系统地清算了正统派的汉儒思想体系，建立了一个完整的"异端"思想体系。王充自言："充既疾俗情，作《讥俗》之书；又闵人君之政，徒欲治人，不得其宜，不晓其务，愁精苦思，不睹所趋，故作《政务》之书；又伤伪书俗文，多不实诚，故为《论衡》之书。"——以上三种书，再加上《养性》之书，共成四书，今唯有《论衡》行世。

王充沿着唯物主义路线（唯物主义自然观，自然主义唯物观）批判阴阳灾异思想，对某些自然变化的了解，颇和现代科学观点相接近。他还注意到劳动民众的生产经验，这都是超过了他的时代，十分可宝贵的。另一方面，他继承了前此的无神论传统，反驳了有神论及其表现形式，树立了一个无神论的体系，这是他的伟大的历史功绩。至于他的认识论，基本上也是唯物主义

的，虽然是直观的唯物主义认识论，却是对神秘主义和复古主义思潮的沉重打击。他接触到了认识论中的一系列原理，也是我国古代哲学中的光辉成就。《后汉书·王充传》说他："好博览而不守章句，遂博通众流百家之言。""以为俗儒守文，多失其真。"著为《论衡》，"释物类同异，正时俗嫌疑"，在当时有极大的现实意义。

上面我们看到两汉才智之士，为了那几部残破的古书，费了那么多的口舌，争论得那么久，实在都是废话毫无用处的。所谓"微言大义"，也和科举时代的八股文一样，说是代圣人立言，拆穿来看，也只是"学干禄"(做官）的敲门砖，跟孔氏的六艺也毫无关系的。汉学最后那位大师郑玄（康成），他既不是今文学家，也不是纯粹的古文学家，而是兼今古文学而融会了的"郑学"。汉学传流下来的，也只有这融会今古文的"郑学"。（和他同时的经学家王肃，也是学兼今古文学，只是和郑氏的观点不同而已。）

范蔚宗(《后汉书》作者)论郑氏："括囊大典，网罗众家；删裁繁芜，刊改漏失；自是学者略知所归。"郑氏"以博闻强记之才，兼高节卓行之美，著书满家，从学盈万。当时莫不仰望，称伊洛以东，淮汉以北，康成一人而已。咸言先儒多阙，郑氏道备，自来经师，未有若郑君之盛者也"。因为两汉时经有数家，家有数说，学者莫知所从；郑氏兼通今古文，沟合为一，于是经生皆从郑氏，不必更求各家。《郑玄传》云："凡玄所注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中候》、《乾象历》，又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》，凡百余万言。"——案郑注诸经，皆兼采今古文。注《易》用费氏古文；爻辰出费氏分野，今既亡佚，而、施孟、梁邱《易》又亡，无以考其同异。注《尚书》用古文，而多异马融，或马从今而郑从古，或马从古而郑从今，是郑注《书》兼采今古文也。笺《诗》以毛为主，而间易毛字，自云："若有不同，便下己意。"所谓己意，实本三家，是郑笺《诗》兼采今古文也。注《仪礼》并存今古文，从今文则注内叠出

古文，从古文则注内叠出今文，是郑注《仪礼》兼采今古文也。《周礼》古文无今文，《礼记》亦无今古文之分，其注皆不必论。注《论语》，就《鲁论》篇章，参之《齐》、《古》为之注，云："鲁读某为某，今从《古》。"是郑注《论语》，兼采今古文也。注《孝经》多今文说，严可均有辑本。

那位写《经学历史》的皮锡瑞氏，他赞许了郑康成一回，又转言道："……然而木铎行教，卒入河海而逃；兰陵传经，无救焚坑之祸。郑学虽盛，而汉学终衰。""郑君先通今文，后通古文。其传曰：'造太学受业，师事京兆第五元先。始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。以山东无足问者，乃西入关，因涿郡卢植，事扶风马融。'案《京氏易》、《公羊春秋》为今文；《周官》、《左氏春秋》、《古文尚书》为古文。郑氏博学多师，立古文道通为一，见当时两家相攻击，意欲参合其学，自成一家之言，虽以古学为宗，亦兼采今学以附益其义。学者苦其时家法繁杂，见郑君宏通博大，无所不包，众论翕然归之，不复舍此趋彼。于是郑《易注》行，而施、孟、梁邱、京之《易》不行矣；郑《书注》行，而欧阳、大小夏侯之《书》不行矣；郑《诗笺》行，而鲁、齐、韩之《诗》不行矣；郑《礼注》行，而大小戴之《礼》不行矣；郑《论语注》行，而齐、鲁《论语》不行矣。"在我们看来，郑氏乃是集大成的通人，在经学史上跨了一大步了。可是腐儒们又将作如何想法呢！

四　魏晋玄学

班固《儒林传》赞云："自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策（射即对），劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者寖盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。"这段话，说得透辟极了，世上再没有什么事，比得上利禄的诱惑力了；明清两代的科举八股，那么风行，也就正是利禄二字引诱的力量。汉代儒者的说经，同这种情形多少有点相似。当时，头脑清醒的，并不只班固一人，桓谭在《新论》中，也在不断地讽刺着。扬雄也在《法言》中说："今之学者，非独为之华藻也，又从而绣其鞶帨。"语中表示十分愤慨。当汉代君权还能勉强支持时，这种学问还可以继续支持着，等到政权动摇了，这些东西，自然而然会被一般人所鄙弃了。范晔《后汉书·儒林传》论说得好：

> 夫书理无二，义归有宗，而硕学之徒，莫之或徙，故通人鄙其固焉。……且观成名高第终能远至者，盖亦寡焉。……而迂滞若是矣。然所谈者仁义，所传者圣法也。故人识君臣父子之纲，家知违邪归正之路。自桓灵之间，君道秕僻，朝纲日陵，国隙屡启，自中智以下，靡不审其崩离。

这番话，说得很清楚，当时的儒士，迂滞如此，通人鄙其固执，自然产生不出伟大的学者。但是他们开口不离忠孝名节、礼乐制度，这都是圣贤的人伦大道，什么人都不能反对。等到君道秕僻，朝纲日陵的时代，那套道理，完全没有用处；既不能救世，也不能自救。正如范滂被宦官处死的日子，他悲痛地对自己的儿子说："我要你作恶事，恶事实在做不得；要你去行善事，但我是

行善事的，结果又是如此呢！"正代表儒士们处在乱世的悲哀！还有一些儒士，他们的言行并不一致，讲的是仁义道德，做的是男盗女娼，这种人，自更为一般人所鄙视的了。到了那样的社会环境中，就是中智以下的人，也知道崩离破碎的经学的无用，要转换另一方向了。东汉末年，曹操重法术，曹丕慕通达，于是研经之士，失了利禄之门，儒家经学，便呈现了极度的衰微。鱼豢《魏略·儒宗传》序中云：

> 从初平之元（汉献帝）至建安之末，天下分崩，人怀苟且，纲纪既衰，儒学尤甚……。正始中，有诏议圜丘，普延学士，是时郎官及司徒，领吏三万余人，虽复分布，在京师者，尚且万人。而应书与议者，略无几人。又是时朝堂公卿以下四百余人，其能操笔者，未有十人。多皆相从饱食而退。嗟呼！学业沉陨，乃至于此，(《全三国文》)

从初平到正始，不到六十年，儒学衰微到这种地步，不免使人惊异的。

皮锡瑞称郑康成集经学大成时代为经学中衰说："郑学出而汉学衰，王肃出而郑学亦衰。"此语颇足吟味。王肃善贾（逵）、马（融）之学，而不好郑氏。——王肃之学，亦兼通今古文。肃父朗师杨赐，杨氏世传欧阳《尚书》。(洪亮吉以肃为伏生十七传弟子。)肃曾习今文，而又治贾马古文学，故其驳郑，或以今文说驳郑之古文，或以古文说驳郑之今文。这么一来，兼通今古的，又互相攻讦，有如两汉今古文学的争执了！

如皮锡瑞所说的："王肃不好郑氏，乃伪造孔安国《尚书传》《论语注》、《孝经注》、《孔子家语》、《孔丛子》共五书，以互相证明，托于孔子。"陈兰甫《东塾读书记》："王肃为《尚书》、《诗》、《论语》、三《礼》、《左氏》解，及撰定父朗所作《易传》，皆列于学官。其所论驳朝廷典制、郊祀、宗庙、丧纪轻重，凡百余篇。又集《圣证论》以讥短郑康成。其伪作《孔子家语》，自为序云：'郑氏学行五十载矣，义理不安，违错者多，是以夺

而易之。’澧案：魏之典制，多因于汉。郑君注《礼》，亦多用汉制。王肃幼为郑学(此王肃语，见《周礼·媒氏·疏》)，其后乃欲夺而易之，实欲并夺汉魏典制而易之，使经义朝章，皆出于己也。肃为魏世臣，而党于司马氏，以倾魏祚。身死之后，其外孙司马炎篡魏，事事敬王景侯（肃），竟遂其夺而易之之愿矣。”王肃以外甥称帝，便把他所作伪书都列入学官，这和明帝姓朱，便规定把朱熹的四书、五经注解，作为经义准绳，同是中国二千年学术史上的怪事，而腐儒们不悟也。

可是，时代不同了，魏晋间社会环境，变动之大，比春秋战国还波澜壮阔些。经学的“致用”时代，也已结束了。孔门儒学，差不多冷藏了一千年之久。这就进入王弼、何晏的玄学时代。陈寿《三国志·魏志》，王弼无传，仅于《锺会传》尾附叙数语，实太简陋。然其称弼“好论儒道”、“注《易》及《老子》”，孔、老并列，未言偏重，则似亦微窥辅嗣思想学问之趋向。盖“世人多以玄学为老庄之附庸，而忘其亦系儒学之蜕变。多知王弼好老，发挥道家之学，而少悉其固未尝非圣离经。其生平为学，可谓纯宗老氏，实则亦极重儒术。其解《老》虽精，然苦心创见，实不如注《易》之绝伦也”（汤用彤氏语）。

汉魏之际，中华学术大变。然经术之变为玄谈，非若风雨之骤至，乃渐靡使之然。经术之变，上接今古文学之争。魏晋经学之伟绩，首推王弼之《易》，杜预之《左传》，均源出古学。今学乃汉代经师之正宗，有古学乃见歧异。歧异既生，思想乃不囿于一方，而自由解释之风始可兴起。夫左丘明本不传《春秋》，而杜预割裂旧文以释经，以非经而言为经，与王肃之造伪书作圣证，其为非圣无法，实有相同。然尊《左氏》为经，本导源刘歆，亦非后世所突创也。至若《易》本卜筮之书，自当言象。王弼黜爻象，而专附会义理，似为突创。然王弼本祖《费氏易》，世称同于古文。传至马融、荀悦，其言始生异说。古文《易》本不同今文《易》。马氏治《易》更异于先儒，则《易》本早有了变化。而王

氏之创新，亦不过继东汉以来自由精神之渐展耳。

“汉代儒生多宗阴阳，魏晋经学乃杂玄谈，于孔门之性与天道，或释以阴阳，或合以玄理，同是驳杂不纯，未见其间有可轩轾者。夫性与天道为形上之学，儒经特明之者，自为《周易》。王弼之《易注》出，而儒家之形上学之新义乃成。新义之生，源于汉代经学之早生歧异。远有今古文学之争，而近则有荆州章句之后定。王弼之学与荆州盖有密切之关系。汉末，中原大乱，荆州独全。刘表为牧，人民丰乐。天下俊杰，群往归依，王粲即于其时住在荆州。——王弼之《易》，则继承荆州之风。”

我所写的这一串随笔，原想依着“经、史、子、集”的四部顺序来作闲谈。可是有人虽在那儿提倡读经，他们对经学的知识实在有限得很。他们或许知道郑玄（康成）融会今古文，却很少知道王肃其人，也不知道他们所读的经书，一部分还是王肃所伪造的。一般人知道东汉王充是一位反传统的大思想家，但他们对桓谭、仲长统的思想、言论却十分隔膜了。我在这儿再向读者诸君申说一下：我所说的都是经学的常识，我是反对读经的，所以并不主张接受这些常识。但，要读经或是参加国学常识考试的话，就得知道这些常识。一个文史教师，如不知道马融和王肃的经学研究，总是不够水准的。

另一面，我是从辩证观点来看经学到玄学的演程的，玄学原是经学时代的反对派，但玄学却是扬弃了经学而适应魏晋这个变乱的大时代的。汤用彤氏论魏晋玄学流别，说：自从扬雄以后，汉代学士已经在企慕玄远。冯衍《显志赋》所谓：“常务道德之实，而不求当世之名。阔略杪小之礼，荡佚人间之事。”仲长统《昌言》所谓：“逍遥一世之上，睥睨天地之间，不受当世之责，永保性命之期。”他们所以寄迹宅心，已经和魏正始、晋永嘉间人士的观点并无不同。而重玄之门，老子所游，谈玄者必上尊老子。所以桓谭谓“老氏其心玄远，与道合”。冯衍“抗氏妙之常操”，而“大老聃之贵玄”。傅毅言：“游心于玄妙，清思于黄老。”

仲长统："安神闺房，思老氏之玄虚。"可见贵玄言，宗老氏，虽是魏晋间的共同倾向，却在东汉开了先端了。

汤氏又谓：荆州学风，喜张异议，更无可疑。刘表改定五经章句，删划浮词，芟除烦重，其精神实反今学末流之浮华，破碎之章句。荆州儒生之最有影响者，当推宋衷。仲子不惟治古文，其专长乃在《太玄》。荆州之学甚盛，而仲子为海内所宗仰，其《太玄》为天下所重。《太玄》为《易》之辅翼，仲子之《易》，自亦有名于世。（这一点，又为一般谈经者所忽略。）王弼未必住过荆州，然其家世与荆州颇有关系。山阳刘表受学于同郡王畅，汉末，畅孙粲与族兄凯，避地至荆州依刘表，表以女妻凯。粲之二子与宋衷均死于魏讽之难。魏文帝因粲子二人被诛，以凯之子业嗣粲。王弼乃业之子，宏之弟，亦即粲之孙也。宏字正宗，张湛《列子注·序》，谓正宗与弼均好文籍。《列子》有六卷，原为王弼女婿所藏。按《列子》虽非先秦原文，却是就旧文补缀成篇。王氏从正宗始，便好玄言。而其父祖都和荆州有关系。粲、凯及其子与业，必熟闻宋仲子之道，后定之论。则王弼之家学，上溯荆州，出于宋氏。宋氏既重性与天道，辅嗣好玄理，其中演变应有相当之连系。又按王肃从宋衷读《太玄》，而更为之解。张惠言说："王弼注《易》，祖述肃说，特去其比附爻象者。"这一推论若是正确的话，则首称仲子，再传子雍，终有辅嗣，可谓一脉相传了。（蒙文通：《经学抉原》）

汤氏说："大凡世界圣教演进，如至于繁琐失真，则常生复古之要求。耶稣新教，倡言反求圣经。佛教经量称以阿难为师。均斥后世经师失教祖之原旨，而重寻求其最初之根据也。"此意得之。

五　《易》《老》与《论语》

上面，我把两汉经学家为了谋求利禄而说鬼话的往事说了，我只是说他们如何带了阴阳五行的帽子在说鬼话。等到古文学家用历史眼光把“时代”唤醒过来，这就进入玄学时代。风会所趋，王弼、何晏他们，所以启发后人的，乃是借《易》、《老》及《论语》这三种古书来发明新义。我们可以说，魏晋玄学家所说的《易》、《老》及《论语》，已不是经学家所说的《易》、《老》及《论语》了。我们应该明白：古人欢喜把自己的意见，寄托在古人的经论中，和现代人欢喜自己来创作，恰好是相反的手法。朱子作《四书集注》，甚至改动《大学》的篇什以及语句，正是他在旧瓶里装新酒。康有为坐定孔夫子托古改制，他们呢，也就托孔子来改制。这种种，和我们这一代的观点都大不相同的。

究竟《易经》是怎么一回事？老实说，还没有人弄清楚过。我曾否定了古往今来所有研究《易经》的人的议论，但我并没说，破了以后，已经有所立了。我们比前人幸运一点，那是发见了殷商先王占卜所留的记录，这是孔子当年所不曾看到过的。我们肯定了《易·系辞》的说法：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”《易》在古代，其道显得这么广大。（这当然不是孔子的话，而是战国时代儒士们的说法。）自汉以后，象数、图书、儒理、史事，衍成说《易》许多宗派，甚至于“天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援之以入《易》”（《四库提要》语）。于是《易》道更加广大，这些说法不管他有道理，无道理，有价值无价值，总是有事于《易》，

总是正号的研究《易》，而不是负号的取消《易》。我们也得明白今日之所谓迷信，正是古代人士所信赖的哲学与科学。于今丢倒后边仓库去的废物，在古代正是摆在客厅上的家私。我们得了解它们，当年摆在客厅上的是怎么一种神情！

冯友兰先生在《中国哲学史》中，说到秦汉之际的儒家，立了《〈易传〉及〈淮南鸿烈〉中之宇宙论》专章，即是说明《易传》代表初民的朴素宇宙观。他说："商代无八卦，商人有卜而无筮。筮法乃周人所创，以替代或补助卜法者。卦及卦爻等于龟卜之兆。卦辞爻辞等于龟卜之繇辞。繇辞乃掌卜之人，视兆而占者。此等临时占辞，有时出于新造，有时亦沿用旧辞。灼龟自然的兆象，既多繁难不易辨识，而以前之占辞，又多繁难，不易记忆。筮法之兴，即所以解决此种困难者。卦爻仿自兆而数有一定，每卦爻之下又系有一定之辞。筮时归何卦何爻，即可依卦辞爻辞引申推论。比之龟卜，实为简易。"这是完全新的观点，一扫攀附伏羲、文王、周公、孔子的旧说，值得我们注意的。可是流俗一直会接受传统的说法，不容易丢开前人的妄言；正如王昭君明明嫁到番邦，嫁了番王；番王死了，还嫁了番王的儿子，何尝有眷怀故主之事？可是"明妃之怨"一直流传人口，连杜甫也跟着在胡说呢！近代哲人，有"狗抓地毯"之喻，一个人的思想，要破旧立新是不容易的。

十五年前，我的朋友家中有过这么一段趣事：李、彭两家的正在小学念书的女儿，她们在研究"曹伯伯是不是孔夫子的学生？"李、彭二兄听了不觉大笑。如今，这两位小姐，都在大学毕业了，她们该明白曹伯伯是不是孔夫子的学生了。当时，李兄问我："你究竟是谁的学生？"我说："说起来，我该是老、庄的门徒。"

汤用彤先生论魏晋玄学流别，谓：谈玄者，东汉之与魏晋，固有根本之不同。桓谭曰："扬雄作玄书，以为玄者天也、道也。言圣贤著法作事，皆引天道以为本统。而因附属万类王政人事法度。"亦此所谓天道，虽颇排斥神仙图谶之说，而仍不免本天人感

应之义，由物象之盛衰，明人事之隆污。稽察自然之理，符之于政事法度，其所游心，未超于象数。其所研求，常在乎吉凶。魏晋之玄学则不然，已不复拘拘于宇宙运行之外用，进而论天地万物之本体。汉代寓天道于物理；魏晋黜天道而究本体，以寡御众，而归于玄极；忘象得意，而游于物外。——弃物理之寻求，进而为本体之体会。汉代偏重天地运行之物理，魏晋贵谈有无之玄致。二者虽均曾托始于老子，然前者不免依物象数理之消息盈虚，言天道，合人事；后者建言大道之玄远无朕，而不执著于实物，乃进于纯玄学之讨论。汤氏此论很精微，且待我来阐述一番。

我们知道十八世纪中期，在欧洲泛滥着的自然哲学，其起源乃由于老庄哲学之西传。一方面，成为卢梭派的主潮，一方面，也正成为达尔文、赫胥黎进化天演派的基点。严复（几道）译了《天演论》到东土来，又和老庄派相结合，这便成为我的思想中心。这一点，即是说，经十九世纪后期到二十世纪二十年代，朝野人士多少都受了《天演论》影响。新旧教从明末传到中国来，经不起《天演论》一个大浪潮，冲洗得干干净净，这是最事实的事实。我透过了《天演论》来接受老庄哲学，这就跟东汉魏晋的玄学家不完全相同了。

清末维新哲士夏曾佑氏，他替严复（几道）《老子评点》作序，曾说："……知识者人也，运会者天也，知识与运会相乘而生学说，则天人合者也。人自圣贤以至于愚不肖，其意念无不缘于观感而后兴，其所观感者同，则其所意念者亦同。若夫老子之所值，与斯宾塞等之所值盖亦尝相同，而几道之所值，则亦与老子、斯宾塞等之所值同也。此其见之相同，又多异哉！""……几道既学于西方而尽其说，而中国之局，又适为秦汉以后一大变革之时，其所观感者，与老子、斯宾塞同。故吾以为即无斯宾塞，而几道读《老子》，亦能作如是解，而况乎有斯宾塞等以为之证哉！故几道之读《老子》所以能独是者，天人适相合也。"这也可

以说最早的“存在决定意识”的新观点。夏氏一代才智之士，他的见识，自是不同凡响。而我所继承的老庄思想，也可说是透过了进化论而来的自然哲学吧！在这儿，我们要先明白先秦诸子有其本来的观点。

干宝《晋纪总论》：“风俗淫僻，耻尚失所。学者以《庄》《老》为宗，而黜六经；谈者以虚薄为辩，而贱名检；行身者以放浊为通，而狭节信；进仕者以苟得为贵，而鄙居正；当官者，以望空为高，而笑勤俗。其倚仗虚旷，依阿无心者，皆名重海内。若夫文王日昃不暇食，仲山甫夙夜匪懈者，盖共嗤点以为灰尘而相诟病矣。”这段话，除了这位历史家痛心疾首的情绪以外，所说的都是魏晋当时的朝野风尚。赵翼《二十二史札记》，有云：“清谈之习，当时父兄师友之所讲求，专推究《老》《庄》以为口舌之助；五经中惟崇《易》理，其他尽阁束也。至梁武帝始崇尚经学，儒术由之稍振。然谈议之习已成，所谓经学者，亦皆以为谈辩之资。”风尚一变，朝野士大夫的观感，对于社会人生的轻重得失，也完全不同了。

《易》、《老》二书以外，儒家经籍，清谈家只取《论语》一书，和王弼《易注》并传的，有何晏《论语注》。《东塾读书记·论语卷》：“何《注》始有玄虚之语，如子曰‘志于道’，《注》云：‘道不不可体，故志之而已。’‘回也其庶乎，屡空。’《注》云：‘一曰，空犹虚中也。’自是以后，玄谈竞起，此皆皇侃《疏》所采，而皇氏玄虚之说尤多，甚至谓原壤为方外圣人，孔子为方内圣人。”在一千八百年前，才智之士的共同意趣，和我们大不相同；而他们的意趣，也和两汉儒士大不相同；这三种不同的角度，彼此会产生某种隔膜——即荀子所谓“蔽”，乃是我们必须先解脱了才行。

何劭《王弼传》：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之；弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无，五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不

复应物，失之多矣。”这段话，指出圣人无情与有情，乃魏晋文士们引起争论的新课题。圣人无情乃汉魏流行学说应有之结论，而为当时名士之通说。而王弼的圣人有情说，正可以说是立异。圣人无情之说，盖出于圣德法天，此所谓天乃谓“自然”，而非有意志之天。……圣人与自然为一，则纯理任性而无情。圣人以降，则性外有情，下焉者则纵情而不顺理，上焉者亦只能以情为理，而未尝无情。《论语》颜子“不迁怒”，何晏《集解》：“凡人任情，喜怒违理。颜渊任道，怒不过分。迁者移也。怒当其理，不移易也。”推何氏之意，“圣人纯乎天道，未尝有情；贤人以情当理，而未尝无情。至若众庶固亦有情，然违理而任情，为喜怒所役使而不能自拔也。”（汤用彤语）。

王弼说：“五情同，故不能无哀乐以应物。”盖辅嗣之论性情也，实自动静言之。心性本静，感于物而动，则有哀乐之情。因此，王弼《论语释疑》云：“夫喜惧哀乐，民之自然，应感而动，则发乎声歌。”又云：“情动于中，而外形于言，情正实，而后言之不作。”——圣人虽与常人同有五情，然圣人之情，应物而无累于物。无累于物者，乐而不淫，哀而不伤，亦可谓应物而不伤。——我们推论玄学两大师何晏、王弼之异同：（一）何主圣人无情，王言圣人有情。（二）何、王均言圣人无累。何之无累，因圣人纯乎天理而无情。王之无累，因圣人性其情，动不违理。

六经迷

我翻看鲁迅的小说《孔乙己》，这是一位典型的上一代的士大夫（知识分子）。可是，年青一代的人看了，实在不大懂；即如我，已经进入了“永生的时代”（永生又是维新时代的士大夫，迟了三十年了），要不是熟读吴敬梓《儒林外史》，也不一定会了解孔乙己的。我闲谈了几个月的经学，要不是年青学生得在会考场中应试，这些废话，实在用不着多说的。我曾经几次说了“时代不同了”的话，今年是庚戌，回过去六十年，上一个庚戌年的读书人，要是不知道我所谈的种种，怕的要挑屎桶游街呢！（当时的秀才，给学台批列四等的话，就得挑红屎桶游街示众；即是说你这人不配读书，只好下田务农去。在今日，务农是一种光荣，在那时，却是一种可耻的泥脚。这也是“时代不同了”的注脚。）所以，我所谈，原是常谈，在今日，除了应付会考，就没有什么用处了！

所以，我要谈谈经迷们的故事。依腐儒们的想法，六经删订，出于孔夫子之手；而孔子作《春秋》，笔则笔，削则削，由夏不能赞一词的，自该尊经了。但据《礼记·经解》：“《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。”可见孔子对所谓“六经”有了深切了解与批评，他只教弟子们以“六艺”，并不要他们念六经的。（《孟子》也有过“尽信书不如无书”的明训。）

可是，如孔乙己那样的迂腐人物，自从两汉定儒家于一尊，经迷便随时随地产生了，孔乙己和阿Q一样，乃是一种类型人物。《后汉书·向栩传》：会张角作乱，这位大臣，他讽刺朝廷人士，

怪他们要兴师动众，依他的办法，只要派将官到黄河边上去，北向黄巾读《孝经》，那些叛徒便会消灭了。又《晋书·刘超传》：那时苏峻作乱，晋成帝只有八岁，这位太傅，还是每天在围城中念《孝经》和《论语》。又《南史·徐份传》：他的父亲病危中，他烧香涕泣，跪诵《孝经》，日夜不息，如是者三日三夜，据说，他的父亲的病居然豁然而愈了。（《南史·顾懽传》也有类似的神话。）又，明弘光二年四月，（明）福王召对群臣，询问还都计，钱谦益力言不可。那时，扬州已被清兵攻陷，举朝皇皇，那位大学士，依然请定期讲经书。孔乙己型的人物，就是代代相继，直到今日，还是活在我们眼前的。明末清初，河北学师李塨（颜元弟子，史称颜李学派）说："至于宋明，虚文日多，实学日衰，以诵读为高致，以政事为粗庸。邱濬为大学士，著《大学衍义补》，不务实行，但期立言。孙矿坐大司马堂上，手执书卷，时边事日亟，为侯执蒲所效。此风一成，朝廷将相，竞以读书著述为高。至于明末，万卷经书，满腹文词，不能发一策，弯一矢，甘心败北，肝脑涂地，而宗庙墟，而生民糟矣。"正如颜习斋所说的："古今旋乾转坤，开物成务，由皇帝王霸以至秦汉唐宋明，皆非书生也。读书著书，能损人神智气力，不能益人才德。其间或有一二书生，济时救难者，是其天资高，若不读书，其事功亦伟，然为书损耗，非受益也。"真是一针见血的批评！（颜氏又说："于庭次间闻乡塾读书声，便叹道：'可惜许多气力！'但见人把笔作文字，便叹道：'可惜许多心思！'"）

宋明理学家，他们抬出了道统来，说道统从尧、舜、禹、汤、文、武、周公，便跳到了孔子；这一来，道统仿佛藕丝一般，到了东汉末年，便微乎其微，几乎断了气。直到一千年后，河南程氏两夫子出，才把道统的丝续了上去；于是程朱、陆王都是续道统的人。那末，道统是什么呢？二程明道、伊川二夫子，说是接上了尧、舜所说的十六字心法："人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。"他们从《礼记》中找出了《大学》、《中庸》二

篇，来作和道家争衡的武器，最主要的还是用以作为和东来的佛学争一日之长。十六字心法，乃是和禅宗相对的精神斗争。可是，清代朴学家出来了，他们考证出《尚书》古史，只有二十八篇是真的；《伪古文尚书》二十五篇都是假的。而《舜典》、《大禹谟》都是伪货，而十六字心法，正在伪货之中。试问，这样的道统，又该怎么说呢？今文学家称孔子为素王，而古文学却证明所谓五经，和孔子根本不相干的，尊经的人，又该怎么说呢？举世多经迷，而经迷的最大弱点，正是他们不懂得什么是经，他们都是“孔乙己”。

我在这儿，且把前人所谓“经”这一种东西，一一检点一下：（一）一般人，口头所说的“六经”即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，始见于《庄子·天运篇》。汉史家刘歆《七略》、班固《汉书·艺文志》亦称六经。（二）六经去《乐》称为“五经”。宋徐坚《初学记》谓：《乐经》亡，乃以《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》为五经。今文学家谓《乐》本无经，《乐》即在《诗》与《礼》之中。（三）东汉有“七经”之称。全祖望《经史问答》云：“七经者，盖六经之外，加《论语》。东汉则加《孝经》而去《乐》。”清柴绍炳则谓：“五经之外，兼《周礼》、《仪礼》。”七经就有这么三种不同的说法。（四）“九经”之名，始见于《唐书》。柴绍炳谓：“有称九经者；七经之外，兼《论语》、《孝经》也。”清皮锡瑞谓：“唐分三《礼》、三《传》，合《易》、《书》、《诗》为九。”九经也有二说。（五）“十二经”之名始见于《庄子·天道篇》。唐陆德明《经典释文》以为有三义：甲、六经加六纬为十二经。乙、以《易》上、下经，并孔子《十翼》，为十二经。丙、以《春秋》十二公为十二经。宋晁公武《郡斋读书志》：“唐太和中，复刻十二经，立石国学。”这十二经指《易》、《书》、《诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左氏》《公羊》《谷梁》三传、《论语》、《孝经》、《尔雅》。（六）“十三经”之名始于宋。皮锡瑞云：“唐分三《礼》、三《传》，合《易》《书》《诗》为九；宋又增《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》

为十三经。"顾亭林《日知录》云："九经者，三《礼》三《传》，分而习之，故云九也。宋程、朱诸氏始取《礼记》中之《大学》《中庸》及《孟子》以配《论语》谓之四书，而十三经之名始立。（七）有附《大戴礼记》于十三经，称"十四经"。（八）清段玉裁主张于十三经外，增《大戴礼记》、《国语》、《史记》、《汉书》、《资治通鉴》、《说文解字》、《周髀算经》、《九章算术》八书，为二十一经。

依前人的习惯，大多称为五经或十三经，我是反对年青人读经的，去了所有的经，只读一部《左传》，已经够了。

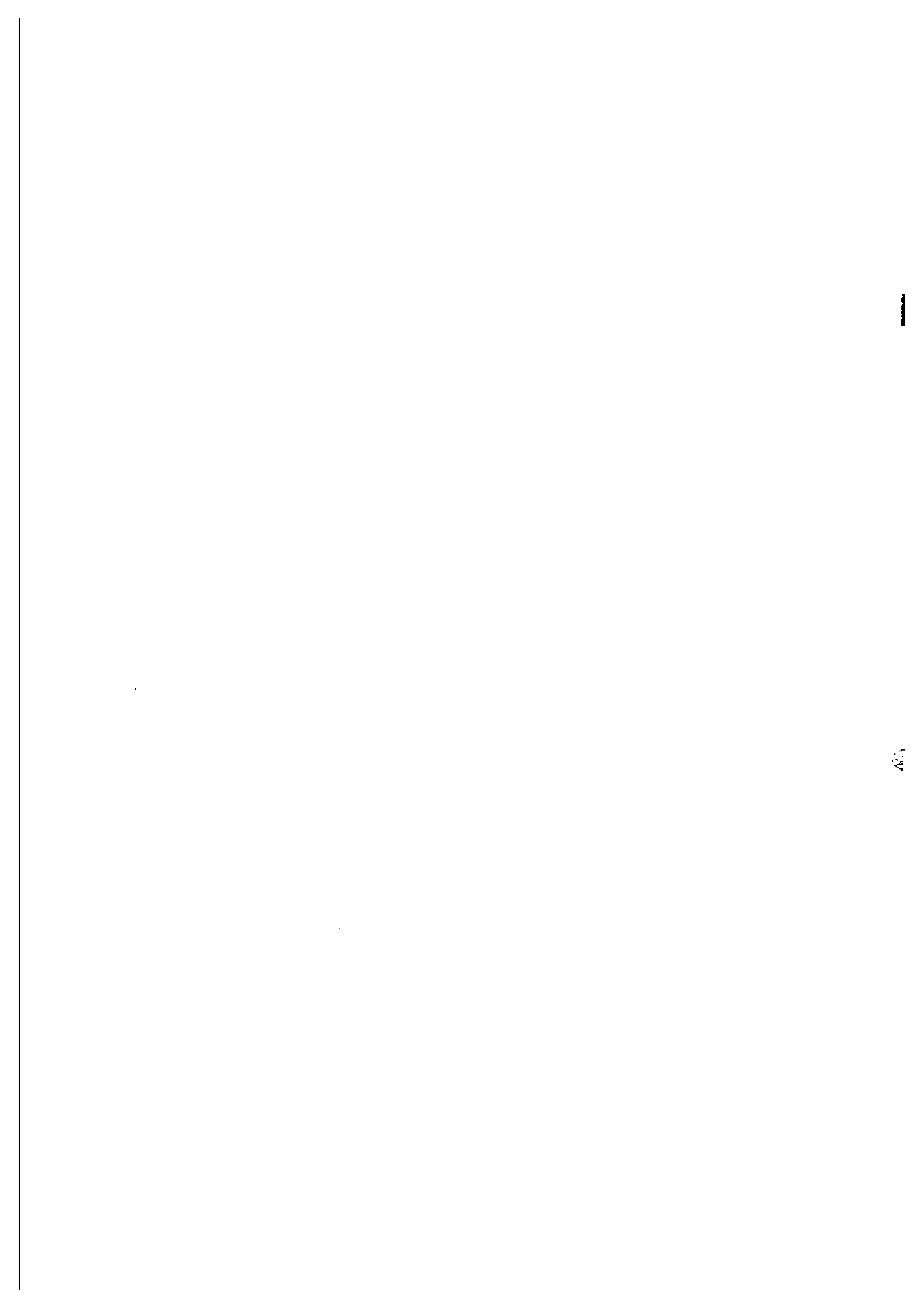
回了上去，我重新说述章太炎师的观点（见《国故论衡·文学总略》及《原经》）。他认为"经"只是一切书籍的通称，并不是孔子的六经所能专有。在孔子以前，早已有了所谓经；在孔子以后的群书也不妨称为经。他以为经、传、论的不同，不是由于著作者的身分不同，而只是由于书籍版本长短的差异。经的本义是线，就是订书的线，也就是《论语》上所谓"书编三绝"的"书编"。这番话，我开头已经说过了。章师认为经是一切群书的通称，如《国语》《吴语》的"挟经秉枹"，则兵书可以称经；王充《论衡·谢短篇》："至礼与律独经也"，则法律可以称经；《管子》有《经言》、《区言》，则教令可以称经；《汉书·律历志》援引《世经》，则历史可以称经；《隋书·经籍志》著录《畿服经》，则地志可以称经；《墨子》有《经上》、《经下》篇，《韩非子·内外储说》篇，另立纲要为经；《老子》在汉代，邻氏次为经传；贾谊书有《容经》，则诸子也可以称经。总之，依古文派说，经是一切书籍的通称，不能占为五经、七经、九经、十一经、十三经等书的专名。章师生在启蒙时代，受了大师俞樾的训诲，有着黎明期的清新气息，敢于在旧瓶中注入新酒，总结了清代三百年朴学家的大成，梁启超氏许为朴学世代的最后大师，并非虚誉。

另外一面，清代，那位反桐城古文的骈文家汪中，他认为"经"是经纬组织之意。六经中的文章，多是奇偶相生，声韵相

协，藻绘成章，好象治丝的经纬一样，所以得称为经；换言之，六经文章大抵是广义的骈体文，也就是他们所谓“文言”。所以其他群书，只要是“文言”的，也可以称为经，如《老子》称为《道德经》,《离骚》称为《离骚经》等等。(刘师培著《经学教科书》,也主此说。)这一说法，和一般人所了解的正相反，却也自成一说。至于佛学东来，释伽师徒讲说的，也都称为“经”,如《金刚经》、《心经》……等，如《四库全书》一样，结集为《大藏经》、《续藏经》。至于回教有《可兰经》,耶稣教有《旧约》、《新约》圣经。“经”之为“经”,就是如此。

我们坐在西湖文澜阁的庭院，对着那位十全老人乾隆皇帝所立的“文澜阁”三字的石碑，和一大批比其他书箱高了一尺脚的经书木箱，不禁默尔作笑。所谓“五经”这一大批书，早已给我们依着杜威书籍十进分类法，分门别类分开去了。“经”之为书，完全不存在，只留下这么一堆木箱罢了！后来，文澜阁辟为西湖博物馆，这批木箱都装上了动植物标本，乾隆帝所钦赐的尊严，就跟那块石碑一样，完全抹掉了。(我们就在石碑上晒女人的底裤呢！)一方面，前人觉得孔孟攻乎异端，就把杨墨当作为洪流猛兽看待；宋明以后，把“经、子、史、集”的四部，改为“经、史、子、集”,把异端降了一级。而我这个老庄的门徒，总觉得老、庄、韩非，无论那一点，都比孔孟高明一点。儒家只有荀子，还够得上和老、庄抗衡。而魏晋间的何晏、王弼、郭象他们，在某些方面都在先秦诸子之上呢！一个受过现代精神洗礼的青年，如脑子里还会有尊经的影子，那真是我们做文史的耻辱了。

第四部分



一 先秦诸子

新近在英国逝世的罗素，他的博学多闻，倒和二千五百年前的孔丘差不多，他们都是贵族家世，有着多方面的智慧。不过，从罗素的描叙论（The Theory of Description）看来，我所说这句话，还是有毛病的，因为孔子究竟是怎么一个人？谁也不曾知道过。他的门弟子有种种说法，孟、荀也有孟、荀的说法，两汉儒士，董仲舒、刘歆，也有他们的说法，汉末郑玄、王肃，以及魏晋的何晏、王弼，也各有各的说法。到了两宋元明，理学家的孔子，至少有三种不同的说法。孔子自己只说过这样的话："其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至！"清儒段玉裁，他主张把各人的说法还给各个人，这就是罗素所说的描叙论了。

到了今日，我们明白送到神庙去的孔夫子，给烟雾蒙住了，跟西湖月下老人祠中的月下老人一般，看不清本来面目了。前人所说的连司马迁《史记·孔子世家》在内，都是历史小说，不是历史。既然是历史小说，我们不妨听一听孔子的山东老乡贾凫西一段鼓词：

话说孔圣人周游列国，用世情殷，王孙贾劝他媚灶，他就说："获罪于天。"弥子瑕要送他卫卿，他又说："得失由命。"虽是美玉思沽，到底不肯诡遇求合。这个万代宗师，能守出处之正。竟有一般游说之徒，不以为法，执鞭欣慕。甚且舐痔吮痈，甘心乐受。在他自己觉得处世原该如此。哪想有几个睁着眼的看了他，替他一阵阵脸上出火。所以晏平仲家那使车的，何尝不扬扬得意，倒挨了他老婆一顿臭骂。你看，这个妇人倒还有些志气，我们男子汉大丈夫，

为甚么不挠起眉毛成一个人？

还有一位孔夫子的后代，孔尚任（云亭山人），他在《桃花扇》第一回《听稗》中，让柳敬亭给他们说一段《论语》：

（上坐敲鼓板说书介）“问余何事栖碧山，笑而不答心自闲；桃花流水杳然去，别有天地非人间。”（拍醒木说介）敢告列位，今日所说的不是别的，是申鲁三家欺君之罪，表孔圣人正乐之功。当时鲁道衰微，人心僭窃，我夫子自卫反鲁，然后乐正。那些乐官恍然大悟，愧悔交集，一个个东奔西走，把那权臣势家闹烘烘的戏场冰冷。你说圣人的手段，利害呀不利害？神妙呀不神妙？（敲鼓板唱介）（鼓词）“自古圣人手段能，他会呼风唤雨撒豆成兵。见一伙乱臣无礼教歌舞，使了个些小方法，弄的他精打精。正排着低品走狗奴才队，都做了高节清风大英雄！”那太师名挚，他第一个先适了齐。管亚饭的名干，适了楚；管三饭的名缭，适了蔡；管四饭的名缺，适了秦。击鼓的名方叔，入于河；播鼗的名武，入于汉；少师名阳，击磬的名襄，入于海。这四个人，去的好，去的妙，去的有意思。……

他们并不想跟着孔夫子去吃冷猪肉，因此，他们都把孔仲尼说活了。孔圣人本来富有人情味，人家笑他手不能提，肩不能挑，五谷不分的书呆子，他自己也明白这样不事生产，真是废物！别人笑他皇皇如丧家之犬，他临影自叹：“逝者如斯夫！”

在我的一生中，和主张尊孔读经的顽固派，如曹慕管、汪懋祖辈交手的机会很多；而劝年青一代，不要读经的，如鲁迅，如吴稚晖（他主张把古书丢入毛坑三十年，再来读也不迟），他们都比我们更彻底些；可见，新考证学派，也是吾道不孤。有一位朋友，他是主张写文章如《论语》那样简洁的。我笑着，拿一把刻字刀，一片已经“汗了青”的竹简给他，叫他试一试，看他在一点钟内刻得多少字。结果，他刻不上三十个字，已经手痛不可耐了。我对他说：“孔老夫子，他坐在席子上闲谈，一点钟的话，

不止三千字吧！你这学生，还刻不了三十个字，试问，即算刻字专家，能不刻上最简括的语句吗？"我们不要拿用铅笔在拍纸簿写笔记的情况来推想孔门师徒讲学的字。我们多写一些字，孔老夫子说了三四千字，我们笔记有了四五百字，并不困难。吴稚老说："我们这个世代，繁一点，又有什么关系？"我赞成这一说法。

把孔子当作常人看待，这是司马迁的过人特识，他那世代原是把孔子当作神人看待的。我们不仅把孔子当作常人看待，还把他挤到先秦诸子行列中去。虽说唐以前，都是周、孔并称，神庙中有着周公的神位，我还是认为战国时人，"孔墨并称"更是适当。在春秋战国之际，那一百多年中，墨子的地位，怕的还在孔子之上呢？孔子的"有教无类"，以贵族家世和平民打交道，把自己的知识传授给下一代青年，和希腊哲人苏格拉底差不多。——孔子弟子之成就，本不一律。《论语》谓："德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。"（孔门所谓文学，即一般学识，和文章有别。）又如子路之"可使治赋"，冉有之"可使为宰"，公西华之"可使与宾客言"，皆能"为千乘之国"办事。可见孔子教弟子，完全欲使之成"人"，不是教他们做一家的学者。这和宋明理学家的想法完全不相同。

《庄子·齐物论》说："道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非。"我们从这几句可以明白战国世代的儒墨之争，是多么重大的文化问题。这一问题到了儒家定于一尊以后，墨家黯然无光，几乎无人理会了。到了唐代韩愈谈墨子，说："儒、墨同是尧、舜，同非桀、纣，同修身、正心，以治天下国家，奚不相悦如是哉？余以为辩生于末学，各务售其师之说，非二师之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子。不相用，不足为孔墨。"这才真正混同儒墨，以至混淆其是非了。不过，大家该明白我们是生在墨学复兴的新时代，墨学由于借了西方科学的光而复兴了，新的儒墨之

争，儒家又已黯然无光了。孙诒让《墨学通论·前序》中说："春秋之后，道术纷歧，倡异说以名家者十余。然唯儒墨为最盛，其相非亦最盛。"清代学人，已经明白孔墨并尊的往事了。孙氏对于儒墨相非的看法，主要即在所引庄周所说"两怒必多溢恶之言"这一点上，以今语释之，好象双方都在忿怒之下，以至你骂我，我骂你，只是互相诟骂罢了，哪有真正的是非可说。

如上所说，我们知道"孔墨"或"儒墨"是相非的，证明了儒墨两家处于对等的地位，这和儒家定于一尊以后的汉儒所想的大不相同。而墨家经过了二千年的遗忘，到了十八世纪以后，才慢慢苏醒过来，儒家给历代帝王利用得太不成话了，也给科举腐儒捧得太不成样子了。我们都是废孔以后的知识分子，对于清代学人，对孔墨之争，调停其间，说是儒墨相反而实相成，也还觉得不那么痛快。墨子有着时代的清新气象，有着唯物论的进步观点；我们虽不完全知道二千五百年前儒墨如何相反，却觉得爱无差等的兼爱，也比孔门所说的以自我为中心，有差等的仁爱，更富有社会主义精神。在阶级意识上，墨子毕竟是劳动阶级的"圣人"。

《吕氏春秋·不二篇》称："老聃贵柔，孔丘贵仁，墨翟贵兼，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生（即杨朱）贵己，孙膑贵势，王廖贵先，儿良贵后；此十人者，皆天下之豪士也。"又《安死篇》："故反以相非，反以相是。其所非，方其所是也，其所是，方其所非也。是非未定，而喜怒、斗争反为用矣。"（毕沅校，以为后一段当接在前一段之后。）吕氏这段话，说得很简略，却指出诸子百家不只是孔墨相非，其他各家，也是"相非"的。大概的情况，我们只能找《庄子·天下篇》来作例证。他说："百家之学，时或称而道之。天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用；虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全（此察字与上文判析同义），

寡能备于天地之美，称神明之容（容与颂通）。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！”百家争鸣时代的“相非”情景，便是如此。

《天下篇》有一大段，评述墨家的话，说：“不侈于后世，不靡于万物，不晖于数度（王敔云：“不以文物为光灿。”），以绳墨自矫，而备世之急。古之道术有在于是者，墨翟。禽滑厘闻其风而说之。为之大过，已之大顺。（顺与循通，已之大循，谓太循于己也。）作为非乐，命之曰节用，生不歌，死无服，墨子泛爱兼利，而非斗，其道不怒；又好学而博，不异（不异，尚同也）。不与先王同（周之先王）。……其生也勤，其死也薄，其道大觳（郭象云：觳，无润也）。使人忧，使人悲。其行难为也，恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣。……虽然，墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也夫！”依我们看来，墨家合着社会主义的尺度，他们的行为，也正是社会革命家的舍己救人的精神！

关于墨家思想和墨辩的发展，在下文，我还得仔细谈过；在这儿，先借时代的光辉，肯定地废了孔，让墨家抬起头来！

二 老 庄

我曾经自许为老庄的门徒，可是,“老庄”属于儒家所谓“异端”。我们浙东山谷地区，虽有小邹鲁之称，金华学派也成为理学支流，实在寙陋得可笑，五十方里之内，只有陈姓人家藏有一部洋连纸小字石印本《二十二子》。先父也算承继金华学派的道统，他一生不曾看到过《老子》、《庄子》。他把孟子距杨墨的话说给我听，却从来没读过《墨子》,更不知道有所谓《墨辩》。他有一回从杭州回来，带回了一部局刻本《王阳明全集》,这是他跳出了朱熹《近思录》圈子的记程碑，对我的一生有了极重大的影响。因为我离乡到杭州进第一师范那年，夏灵峰先生正在富阳设帐讲学，我投函请益，原有拜门之意。他复信严词指斥，因为我在信中提及阳明学说，他认为出了程朱学派的范围，有着误入歧路的危险。这样，我便断了拜门的念头，否则，我便与老庄无缘了。

在这儿，我要插说一段闲话：我的老师单丕（不庵）先生和毛主席的老师杨昌济先生一样，都是规行矩步的理学家。单师四弟子：施存统、周伯棣、俞秀松，他们都成为共产党信徒，而我呢,变成了老庄门徒。对于学术思想的态度，“笃信”与“乡愿”，确乎不相同，理学门徒才会成为社会的革命战士。这是最事实的事实。

究竟老子是什么时代的人？这是现代学人争论得最激烈的课题，我在这儿，并不想把读者带到争论圈子中去。旧的传说，说孔子曾经问礼于老聃，那末，老子生在孔子以前；不过，那一传说并不可靠。我们同意老子对孔子的指示：孔子所念的古籍，都是前人的躯壳,古人已经死了,捧着躯壳有什么用？这话极富启发

性，儒家的毛病，就在太重视了古人的躯壳。许多学人，都赞成把老子的时代转后一点，移到孔子以后。冯友兰氏著《中国哲学史》，先讲儒家孔孟两大师，接上来讲战国百家之学，再把老子嵌上去。(任继愈氏却说："我们断定，老子就是楚人老聃，出生在孔子前，他是中国道家唯物论的创造人。《老子》一书虽经增订补充，但是，'道'的观念，确实是老聃本人的思想中的主要部分。老子曾做过周的史官，后来隐于楚，他的思想经过了庄子的阐扬，才成为显学。他本人在当时是隐者，不太注意宣传，和后来孔、墨学派汲汲宣传的态度不同。《老子》书中有些思想，远在老子以前就已相当流行。如'无为'、'贵柔'、不信'天命'的思想，在春秋初期早已具有雏形，只是还没有概括为哲学的普遍原则。老子的'道'的概念，恰恰是老子的时代以及老子所代表的阶级的思想，的反映。"我们不妨让这一说并存。)我们可以同意：老子思想体系的完成，跟他曾久任周代史官的工作有关。古代的史官，等于现代的图书馆长，他是史料集中点，也就是智慧的中心。鉴古知来，老子所说的都是历史哲学的结晶体。孔子问礼于老聃，也和吴季札观鲁乐的用意差不多。假如我们推许老子为史学家，大家不会反对吧？文学家以古为鉴，政权兴衰之迹，让我有着极深刻的印象。

关于老子生卒世代，以及生平、言行，曾引起前人争论的种种，我都留给《国学小辞典》来承担。在这儿，我只说说我自己"有所见"的一些问题。我是做考证工作的人，在这儿却不想考证什么。

《史记》：老子与韩非同传。韩非子有《解老》《喻老》篇，也是研究老子学说最早最深入的一种。可见，法家出于道家，受老子的影响很深。我们爱说先秦诸子百家争鸣，"争"是百家诸子的一面；互相渗透，又是诸子百家的一面。儒、墨、道、法，这些"显学"，他们互相受影响，也正是我们该注意的要事。我说过，欧洲大陆的自然主义的哲学，正因为受了老庄哲学的影响才兴起来的，由于自然主义哲学，乃产生了达尔文、赫胥黎这些自然科学

家。晚清的启蒙运动，由于严几道的译介赫胥黎、斯宾塞的科学名著而现了曙光。严氏用了斯宾塞的观点来看老子，夏曾佑氏推许严氏如斯宾塞那样："既居其极备以观其全，复值其将弊而得其隙，沉思积验而恍然有得于其所以然之故，其所言者，亦其古来政教之会通也。"我呢，正是站在斯宾塞、赫胥黎的观点来看老子的。

《韩非子》云："孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜。尧、舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？"《庄子》也说："古之人与其不可传者死矣。然则君（指儒士们）之所读者，古人之糟粕已矣。"《易·系辞》也说："书不尽言，言不尽意。"正如冯友兰所说的："言尚不能尽意，即使现在两人对面谈话，尚有不能互相了解之时，况书又不能尽言，又况言语文字，古今不同，吾人即有极完备之史料，吾人能保吾人能完全了解之而无误乎？"我所了解的老子，并不保证是老子的本意，只是站在斯宾塞观点来看老子，并不和韩非、王弼、王船山他们的观点完全一致的；同时，古人之间的老子观点，本不一致的。

但我的老子观的重点，放在老氏所说的"反"字上。《老子》说："反者道之动。"又云："大曰逝，逝曰远，远曰反。"又云："万物并作，吾以观复。"事物变化之最大通则，则一事物若发达至于极点，则必一变而为其反面。此即所谓"反"，所谓"复"。惟"反"为道之动，故"祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。""正复为奇，善复为妖。"惟其如此，故"曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑"。惟其如此，故"飘风不终朝，骤雨不终日"。惟其如此，故"天之道其犹张弓欤，高者抑之，下者举之。有余者损之，不足者补之"。惟其如此，故"天下之至柔，驰骋天下之至坚"，"天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜"。惟其如此，故"物或损之而益，或益之而损"。凡此皆事物变化自然之通则，老子特发现而叙述之，并非故为奇论异说。而一般人视之，则以为非常可怪之论。故曰："正言若反。"故曰："下士闻道大笑之，不笑不足以为道。"（以

上所说，大体和冯友兰氏所说的相同，我是研究"毁的哲学"的人。）故云："玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺"。

古今替《老》、《庄》作笺注的，据不完全的统计，各有一千种以上；近人关锋氏替《庄子》作译解，卷末，他历举了《庄子》注解的要目，共二百〇八种，他也说，这个目录是不完全的。这一目录显示了《老》、《庄》两书，虽被儒家看作是异端，却对历代思想文化的影响多么重大。这一目录对初学的也是一种迷惘，有不知如何着手之叹。先前，马叙伦氏在北京大学教国文，一年之中只讲一篇《庄子·天下篇》，乃有"马天下"的徽号。我在各大学教必修国文，前半年教一篇章师《国故论衡》的《论式》，下半年教《庄子·秋水篇》也就很够了。前天，我偶而读了日本人福永光司的《庄子》，译者陈冠学氏许为"一本满分的著作"，确乎使我赞叹不已。我读了前人的《庄子》注解，总使我有重读《庄子》的感想；前几年，看了关锋氏的译解，又读了一回《庄子》；读了福氏的《庄子》，也鼓起了新的意向。（福氏并未看到关氏的书，关氏也没读过福氏的书。）老、庄都是思想圈里的钻石，他们都有多面的光彩，我们不可拘于"墟"的。

福氏自言："我生来便是个胆小的人，从少小时便对于人死的问题怀着早熟的关心。人的死，是任你哭泣，任你呼叫也避免不了的必然，这在那时，我也已懂得。不过，诸如人是命定有死的一种存在，这命定有死的人的存在到底是什么？而被死所斩断的一己之生，在根源上究竟有何意义这等问题，虽然说来还是极幼稚的思考，却早已在我的少年心眼里暗暗生了根。这一个胆小的我，竟至面临着由祖国之名所给予的'死'，以渡过其恐惧畏怯迷茫的青年时代，真是个讽刺的巧遇。自从发觉自己的身上穿了卡其军服，不管愿意或是不愿意，我便不能不抱着从这个世间消失而逝去的心情。在大陆战场数年间的恐怖战栗的惊吓生活，一直是这个心情。《庄子》是我那一时期最贴身的存在。我对《庄子》的了解就是在这种精神状况中培养出来的。"这段话，仿佛是我所

说的，所不同者，我是实践了"抗日"的号召而上战场，我和"死神"密切相处，知道四骑士带给我们的后果是什么。行囊中，我正带着《庄子》、《杜诗》和《读史方舆纪要》。我觉得福氏把《庄子》说作是"古代中国的存在主义"是很有意义的。

福氏说，提起他和《庄子》的关系，便不能不想起他的母亲来。那是他在小学四五年级读书时的事。有一天，他刚从学校回家，他母亲便出了一道奇妙的习题。她说："后面城隍庙里那棵弯弯曲曲的大松树，要怎么看才能看成直的？你仔细想想看！"福氏说："那时，我若是个会作'砍下那棵大松树，运到制材厂去……'这样答案的想头的孩子，或是我母亲是个准备着这种答法的人，那么我的人生以及我对于事物看法，必定走的跟现在全然不同的方向去了；不过，我却是一个会将这问题当真寻思下去的孩子。只是这问题，对于少年的我实在太高深了。我一直寻思到第二天，终于认输了，只得去向母亲求答案。妈妈回答道：'弯曲的树，就看做弯曲的树，这就能看成直的了。'听了这似懂非懂的回答，我记得那时着实发了半晌的呆。可是这一句话，就在现在，也还活在我的脑子里。我跟《庄子》的联系，可以说早在那时就决定了。"

三 逍 遥

关锋氏剖解《庄子》,说《逍遥游》主要是讲人生观的。庄子的人生观，一言以蔽之，就是“逍遥游”。什么是逍遥游呢？译成现代话，就是绝对自由论。《逍遥》论证的主旨，就是绝对自由；不过，这是庄子式的绝对自由。依关氏的说法：“海阔从鱼跃，天空任鸟飞。”——鱼鸟是不是绝对自由呢？照唯心论者看来，那是绝对自由的；照唯物辩证论看来，并不是绝对自由的。因为鱼跃不能越出海岸之外，鸟飞也有其天空的局限性。唯物论者一般地否认有绝对自由。世界有其不依人的意志为转移的客观规律，自由乃是对必然的认识和利用，超乎客观规律之上，必然性之上的绝对自由，是没有的，永远不会有的。庄子怎样来回答这个问题呢？蝉、斑鸠、鹌雀固然极其渺小，谈不上绝对自由，就是那高飞九万里的大鹏也没有什么的绝对自由。他承认了类如大鹏者（一切世人）是没有自由的（以庄子看来，如果不是绝对自由，那就算不得自由），而且对此作了论证。然而，他是追求绝对自由的，他的追求绝对自由，是向内要求的，即在自己的心灵上，在幻想中达到自我欺骗，阿Q式的绝对自由。于是，他构造了幻想的绝对自由的理论体系，作为他的人生指导原则。

关氏说：“下围棋要做‘眼’，做好了两个‘眼’才能活。文章也有‘眼’，抓住、抓准它的‘眼’，才能读破全文，尤其是读《庄子》，更得如此。《逍遥游》有三个眼：(一)‘有待’。(“此虽免乎行，犹有所待者也。”)(二)‘无待’。(“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”)(三)‘无己’。(“至人无己。”)全篇分为三章。这三个‘眼’就在第一章中，大部分文字是虚点，虚点第

一个眼(有待),直到这一章的最后才把如连环扣一般的三个'眼'一齐列出，至此，主题思想已尽。第二章，则是正面申述（寓言式的),'无待'——'无己'。第三章则是从另一面做文章，驳'大而无用',以点出'逍遥游'。"

我们一进入诸子百家的圈子，首先要着眼这件事，即是这位哲人所用的词语其内含是什么？例如："自由"几乎成为常语,但庄子意念中的"逍遥"*(自由),和我们所说的"自由",有绝大的分别，和西人所说"自由平等"的"自由"有绝大的距离。（有一很有意义的例子：如"和平"这一词语，有一回，七十多位专家，经过六个月的讨论，结果，还是下不了正确的"定义"呢！）我们在这儿谈老庄，必须明白老庄所说的"道"与"德",和我们口中所说的"道德"完全不相同，和孔孟所说的"道德",也截然不同。而口语中的"道德"和孔孟的"道德"也相差很远。现代社会学家说"道德"，只是"某时某地的习惯",又不为一般人所能了解的了。我要提醒一句，若干问题的论争，只是各人对若干名词的解释不同所引起的。（有一回，我写了一首小诗，中有"盈虚消息"一语，有人以为"消息"即是口头所谓"新闻",所以把诗意说歪了。哲学上所谓"消息",便是佛经中的"生住异灭",并非"新闻",也就是老氏所谓"祸福相倚"之意。)所以，我对任何问题，非把几个主要观点弄清楚，否则我是不参加辩论的。

我知道古今中外，有的学人，以终生心力钻在老庄的小天地中；已见著录的一千多种的《庄子》注解，或许只是庄子研究的小部分，未见著录的研究，可能在已见著录的学人之上。庄子本人，便是一个例证。庄周身世，和孟轲相先后，孟氏距杨墨，并不见提及庄子一语。庄子在战国时代，并非显学，到了西汉以后，才慢慢引起学人的注意。（这一点，和一般人的想法并不相同。唐钺先生论杨朱，说杨朱便是庄周，可备一说。)我并没说，所有研究老庄的书，我都看过；在老庄研究方面，我只是小巫。

蒋锡章先生（江苏无锡人）写《老子校诂》和《庄子哲学》，三十多年前已经出版了，我却没读过；直到近年我才看到，已在读钱宾四先生的《庄子纂笺》之后了（钱氏曾读其书）。蒋氏说："《庄子》之文，瑰玮洸洋，弘辟深肆；自古以来，号称难读。魏晋而下，代有注释，顾言者有言，所言未定。治《庄子》哲学者，所以贯通其全部之思想。然不根其文字，则流于空。攻《庄子》训诂者，所以董理其文字。然不本其哲学，则失诸碎。盖不通《庄子》之哲学，则无以理其文字，不理其文字，亦无以通其哲学，二者固当兼相为用也。余病世之治《庄》者，不偏于此，即偏于彼。偏于哲学者，多便辞巧说；偏于训诂者，务碎义逃难。二者虽亦各有所获，然皆不足以知庄意之真与全。余向好老庄之学，自成《老子校诂》后，即以余力勉为是书。《哲学》一篇，叙述庄子全部之思想，而其根据则为《训诂》、《校释》二篇；理其训诂，而其根据则为哲学。务使哲学与训诂合而为一，庶阅者既通其文，又知其学，一举两得，莫此为便。"这一番话，可圈可点，先得我心了。——宋明理学家，如陆九渊所说的"六经皆我注脚"，那就偏于哲学；清代朴学家，都在"我注六经"，其偏在着重训诂。章太炎师作《齐物论释》，如钱穆氏所说的："以佛义解《庄》，未必能恰符双方义旨，然可资学者之开悟。增发胜解，时得妙趣，不刻划以求可也。"即是偏于哲学。《庄子·逍遥游》中鲲鹏蜩鸠之辩，晋郭象《注》云："故极小大之致，以明性分之适。……苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羡于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。"这也是偏于哲理的。（明末学人王船山有《庄子解义》，其子王敔有《增注》。钱穆氏谓："船山论老庄，时有创见，义极宏深。学者当专治其书，上较阮、郭，足以长智慧，识流变。大抵嗣宗得《庄》之放旷，康节得《庄》之通达，船山则可谓得《庄》之深微。学者由阮而郭而王，循以登门而窥堂奥。"）

在训诂方面，清儒有王念孙、俞樾、郭庆藩（《庄子集释》）、

王先谦(《庄子集解》)、马其昶(《庄子故》)。钱氏谓马氏之书:"自郭《注》下及清儒，采撷最广，淘洗亦精。较之郭氏《集释》,王氏《集解》,又见超出。盖马氏得桐城家法，能通文章义理，又兼顾宋儒义解，不缚缚于训诂考核;然于庄子哲理，则尚嫌涉测未深。"钱氏的《庄子纂笺》,便是在《庄子故》的底子上加工的。

蒋锡章氏校释《庄子》,共写了四篇文字:(一)《庄子哲学》;(二)《逍遥游校释》;(三)《齐物论校释》;(四)《天下篇校释》。"《庄子》篇目，计《内篇》七，《外篇》十五，《杂篇》十一，凡三十三篇。然其要者，亦仅《内篇》之《逍遥游》、《齐物论》,与《杂篇》之《天下》而已。前之二篇，以天下为沈浊不可与庄语，乃庄子'寓言'。而后篇则庄子正襟危坐，道貌岸然之庄语也。"我们不妨听信他的说法。(我倒以为《秋水篇》,足以包括庄氏的观点。)他又说:"……是书之成，虽不敢自谓已得《庄》意之真与全。《天道篇》:'世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也。'庄子固言其意非言可传，而谓以是书之陋，可得《庄》意之真与全者，岂非侈谈!"这段话，也说得颇富启示的意味。

《庄子·天下篇》有一段评述庄周的话:"死欤?生欤?天地并欤?神明往欤?芒乎何之?忽乎何适?万物毕罗，莫足以归!古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。……独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。"这些话说明了庄子之所以为庄子者。"独与天地精神往来",就是《逍遥游》所说的"乘天地之正，御六气之变，以游无穷"。"不谴是非，以与世俗处",就是《齐物论》所说的"两行"。《天下篇》用这两句话来说明庄子哲学的要点。(冯友兰认为《秋水》和《山木》,乃是庄子哲学的重要资料。)

《庄子·山木篇》有一段极有意义的事例:"庄子行于山中，见大木，枝叶盛茂，伐木者止其旁而不取也。问其故，曰:'无所可用。'庄子曰:'此木以不材得终其天年。'夫子出于山，舍于故人

之家。故人喜，命竖子杀雁而烹之。竖子请曰：'其一能鸣，其一不能鸣，请奚杀？'主人曰：'杀不能鸣者。'明日，弟子问于庄子，曰：'昨日山中之木，以不材得终其天年；今主人之雁，以不材死。先生将何处？'庄子笑曰：'周将处乎材与不材之间。似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游，则不然。无誉无訾，一龙一蛇，与时俱化，而无肯专为。一上一下，以和为量，浮游乎万物之祖；物物而不物于物，则胡可得而累耶？……若夫万物之情，人伦之传，则不然。合则离，成则毁，廉则挫，尊则议；有为则亏，贤则谋，不肖则欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之乡乎！'"（庄氏所谓"道德"，和流俗所谓道德绝不相同，也不同于儒家所谓道德。）这便是我所说的"无字天书"。盖吾人若不能"以死生为一条，以可不可为一贯，则在人间世，无论如何巧于趋避，终不能完全'免乎累'，无论材与不材，皆不能必其只受福而不受祸也，若至人则'死生无变于己，而况利害之端乎'。不以利害为利害，乃利害所不能伤，而真能'免乎累'者也。此'乘道德而浮游'之人所以能'物物而不物于物也'。'物物而不物于物'者，即对于一切为主动而不为被动也"（冯友兰氏语）。

那位终身研究老庄的日本学人——吉川幸次郎，他从小学入学前后，一直挑菜到市镇去卖，到中学将近毕业为止，继续了十年。这样就接触了许许多多市井间的人们，"若是那时我有机会读到《庄子》的话，必定会感叹道：'有象酒杯的，有象舂臼的，有象深洼的，有象浅洼的……'。"真是吹万不同的！

四　杨　墨

在二千五百年后的我们，说古人如何如何，而且肯定古人确乎如何，其人必是“妄人”；相信那些妄人的话，以为古人真的如何如何，其人必是“戆伯”。举世滔滔，非愚即妄，此清代朴学家所以力主存疑，不作轻易断语也。我在这儿，串谈经、子、史、集的知识，并没认为前人所说的十分可靠，只是告诉年轻的人，前人有这么几种说法，信与不信，各自主张就是了。

我们不妨说孔孟都是有意于“用世”的人，但和孔孟同时，早有了“避世”的人。这些人，有知识，有学问，但见了世乱难于挽救，便采取消极态度，不愿过问世事。孔子说：“贤者避世，其次避地，其次避色，其次避言。……作者七人矣。”便是这一类人物，他们大都是南方楚国人。孔子周游列国，曾经受过这批隐士的批评讽刺。《论语》载：

子路宿于石门，晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”

子击磬于卫，有荷蒉而过孔氏之门者，曰：“有心哉，击磬乎？”既而曰：“鄙哉，硁硁乎，莫己知也，斯己而已矣。深则厉，浅则揭。”（末二句，即是说做人仿佛过河，要斟酌实情去做才行。）

楚狂接舆歌而过孔子曰：“凤兮凤兮，何德之衰？往者不可谏，来者犹可追，已而已而，今之从政者殆而。”

桀溺谓子路云："滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？"

子路从而后，遇丈人，以杖荷蓧。子路问曰："子见夫子乎？"丈人曰："四体不勤，五谷不分，孰为夫子？"植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。明日，子路行，以告。子曰："隐者也。"使子路反见之，至则行矣。

冯友兰氏说：石门晨门讥孔子为"知其不可而为之者"，其自己即知其不可而不为也。"莫已知也，斯已而已！"以"今之从政者殆而"而不从政。以"滔滔者天下皆是也"即不欲"易之"，正是此等消极的"隐者"，独善其身之人；对世事之意见，亦正如孟子所说："杨氏取为我，拔一毛而利天下不为也。"子路谓荷蓧丈人"欲洁其身而乱大伦"，孟子谓"杨氏为我，是无君也"。"为我"即只"欲洁其身"，"无君"即"而乱大伦"，此等消极的"隐者"，即杨朱之徒之前驱也。（从前儒士尊儒家而排异端，所以这样明明白白的道理，也不敢说，如今把"异端"拉起来和孔孟平起平坐，那就可以明白事理了。）

冯氏又说：在孔子的时代，此等消极厌世的隐者，只是消极地独善其身而已，对于这样的言行，未闻有一贯的学说来作理论的根据。到了杨朱，才组成了一贯的学说，作为独善其身的根据。《孟子》云："杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。"用现代语来说，一部分人患左倾幼稚病，一部分人又患了右倾幼稚病，孟子也有了理论与之辩论一番，所以说："予岂好辩哉，予不得已也。"

《孟子》云："杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。"《韩非子》云："今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利，易其胫一毛。世主必从而礼之，贵其智而高其行，以为轻物重生之士也。"《淮南子》云："全生保真，不以物累形，杨子之所立

也，而孟子非之。”这便是《吕氏春秋》所说的：“阳生贵己。”（阳、杨古多通用。）杨子的“为我”，并不能说是绝对的自私，如一般人所说的孤寒种。因为，他还有另外一种规律：“举天下以奉我，不受也。”春秋战国时代，流传了一种传说，说：尧帝要把天子的职位让给许由，许由听了，连忙到箕水边去洗耳孔，因为他觉得听了这么一句话，实在太脏了，非洗掉不可。那时，他的好友巢父刚牵了一头牛到河里去喝水，看见许由在洗耳，他问他为什么要洗耳？许由把尧帝要让王位给他的事说了。巢父一听，连忙把牛牵向上流去，免得让牛喝了那脏水。这一类人，便是杨朱的同志，所以孟子说他是无君。孟子既不赞成墨子的兼爱，也不赞成杨子的为我，还深恶痛绝说：“无父无君，是禽兽也！”以往的人，都赞同孟子的说法，我们能赞同吗？老实说，我是不赞同的，“无君”了半个世纪，社会不是进步得很多了？

《吕氏春秋·重己篇》云：“今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱。爵为天子，不足以比焉。论其轻重，富有天下，不可以易之。论其安危，一曙失之，终身不复得。此三者，有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不达乎性命之情也。不达乎性命之情，慎之何益？……世之人主贵人，无贤不肖，莫不欲长生久视，而日逆其生，欲之何益？凡生长也，顺之也。使生不顺者，欲也。故圣人必先适欲。”这便是杨朱“轻物重生”之说，重生非纵欲之谓，盖纵欲能伤生。故“肥肉厚酒”为“烂肠之食”，“靡曼皓齿”为“伐性之斧”。故圣人重生，“必先适欲”（高诱云：适犹节也）。（老子也有相同的说法：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”庄子要“全生保真，不以物累形”，都是和“贵己”的同一路子。）

《吕氏春秋·情欲篇》又云：“天生人而使有贪有欲，欲有情，情有节。圣人修节以止欲，故不过行其情也。故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱愚智贤不肖，欲之若一。虽神农黄帝，其欲与桀纣同。圣人之所以异者，得其情

也。由贵生动，则得其情矣。不由贵生动，则失其情矣。”这番话，和老氏所说的：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎，令人心发狂。难得之货，令人行妨。是以圣人为腹，不为目，故去彼取此。”正相表里。

依着杨朱的“贵己”的说法，香港人所走的“新潮”路子，事事跟美国佬那样求刺激，求快意，便是自寻绝路，简直不足道的！在我们心目中，所谓“幸福”与“快乐”，农村土老儿，实在比城市小市民多得多了！农村生活的完美与舒适，那是城市人所梦想不到的，所以老庄要返于自然。

在二千五百年中国史上，儒家一直被统治阶级所利用，当作统治的工具；孔老夫子和他的门徒以及后世的道学家理学家，都坐在孔庙里去吃冷猪肉，因此，儒家最肮脏。(你看，台湾当局还在利用这一套肮脏工具来玩“文化复兴”呢！)道家、老庄也曾被统治阶级利用过，不过，最肮脏那一段，倒是张道陵后裔的事，不能算在老子的账上。这且不说，先秦诸子中，最干净的“显学”是墨家，不独墨学富有现代科学精神，墨子那种“摩顶放踵以利天下而为之”的舍己救世精神，比耶稣、释迦都伟大些，墨家师徒，都是社会革命的战士！

儒家，自来周孔并称（宋以后才孔孟并称），孔子也时常对生徒说他时常梦见周公，到了老年，他有“不复梦见周公”之叹。周公乃是儒家的理想人格者。墨翟，或云宋人，或云鲁人；清末学人孙诒让考定为鲁人。《淮南子》谓：“孔丘、墨翟修先圣之术，通六艺之论。”又云：“墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，久服伤生而害事。故背周道而用夏政。”冯友兰氏说：“孔子聚徒讲学，开一时之风气。墨子既为鲁人，则其在此风气中，学诗书，受孔子之影响乃当然应有之事。且孔子本亦有尚俭节用之主张。如云：‘道千乘之国，敬事而信，节用而爱人。’又云：‘礼，与其奢也宁俭。’又云：‘禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力

乎沟洫。禹吾无间然矣。'" 故冯氏认为墨子尚俭、节用、明鬼、尊禹之主张，实就孔子之说法，加强发挥，亦一可通之说。我们说，孔墨可以并称，而大禹乃是墨家的理想人格者，那才合乎事实。(前人由于孟子距杨墨，才把墨家看低了!)

墨子反贵族，因而及于贵族所依之周制，故其学说，多系主张周制之反面，盖对周制之反动也。因儒家以法周相号召，故墨子自以其学说为法夏以抵制之。盖当时传说中之大禹，本有节俭勤苦之名，故墨子乐以此相号召。(关于墨家的考证，可说的很多，这儿都从略。)尚俭、节用、兼爱、非攻，这都是墨家的主张，他们不但实践了，还建立了理论系统，有着一贯的看法。我们就孔、墨二人之行事来看："孔席不暇暖，墨突不暇黔。"二人都是栖栖皇皇来救世的。但两人对于自己行为的解释绝不相同。子路替孔子作解释："君子之仕也，行其义也，道之不行，已知之矣。" 墨子又怎么说呢？"子墨子自鲁即齐，遇故人，谓子墨子曰：'今天下莫为义，子独自苦而为义，子不若已。' 子墨子曰：'今有人于此，有子十人，一人耕而九人处，则耕者不可以不益急矣。何故？食者众而耕者寡也。今天下莫为义，则子如劝我者也。何故止我？'""公孟子谓子墨子曰：'……今子遍从人而说之，何其劳也？' 子墨子曰：'……且有二生于此，善筮。一行为人筮者，一处而不出者。行为人筮者，与处而不出者，其糈孰多？'公孟子曰：'行为人筮者其糈多。'子墨子曰：'仁义均，行说人者，其功善亦多，何故不行说人也？'" 冯友兰氏谓孔子乃无所为而为，墨子则有所为而为。"功利" 乃是墨家哲学的根本意思。墨子言必有三表。何谓三表？墨子云："有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？发以为刑政，观其中国家百姓人民之利。"此三表中，最重要的乃是第三。

五　墨家与《墨辩》

墨家师徒，也跟如今的社会革命集团一样，是一个有组织的社会集团，依他们的政治观点去实践躬行的。《墨子·公输篇》载："公输般为楚造云梯之械成，将以攻宋。子墨子闻之，见公输般。……墨子解带为城，以牒为械；公输般九设攻城之机变，子墨子九距之。公输般之攻械尽。子墨子之守圉有余。……子墨子曰：'臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣，虽杀臣不能绝也。' 楚王曰：'善哉，吾请无攻宋矣。'"可见墨子非攻，反对一切攻势的战争，主张兼爱，实际去救助被攻之国。墨子到楚国去见公输般，他的弟子三百人已经在宋守城了，可见他们的行动是集团的。

冯友兰氏引了《墨子·耕柱篇》、《鲁问篇》的记叙说：据此则墨子弟子之出处行动，皆须受墨子的指挥。弟子出仕后，如所事之主，不能实行墨家之言，则须自行辞职，如高石子是也。如弟子出仕后，曲学阿世，墨子便可向所事之主提出要求，要那主君辞退他，如胜绰是也。那些弟子，由于出仕而得俸禄，便得分让墨家弟子来均用，如荆耕柱子是也。《淮南子》云："墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。"可见墨家弟子，绝对服从这位大师的。

这样，我们该注意墨者的首领，名曰钜子。《庄子·天下篇》称：墨者"以钜子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世。"墨者第一任钜子为墨子，接着如《吕氏春秋》所载的：孟胜、田襄子、腹䵍等三人。"墨者钜子孟胜，善荆之阳城君。阳城君令守于国，毁璜以为符。约曰：'符合听之。'荆王薨，群臣攻吴起，兵于丧所，阳

城君与焉。荆罪之，阳城君走，荆收其国。孟胜曰：'受人之国，与之有符，今不见符，而力不能禁，不能死，不可。'其弟子徐弱谏孟胜曰：'死而有益阳城君，死之可矣。无益也，而绝墨者于世，不可。'孟胜曰：'不然，吾于阳城君，非师则友也，非友则臣也。不死，自今以来，求严师必不于墨者矣，求贤友必不于墨者矣，求良臣必不于墨者矣。死之所以行墨者之义而继其业者也。我将属钜子于宋之田襄子。田襄子，贤者也，何患墨者之绝于世也。'徐弱曰：'若夫子之言，弱请先死以辟路。'还殁头于孟胜前。因使二人传钜子于田襄子。孟胜死，弟子死之者八十三人。二人已致命于田襄子，欲反死孟胜于荆。田襄子止之曰：'孟子已传钜子于我矣。'不听，遂反死之。墨者以为不听钜子。"从这一故事看来，墨者的行为跟侠者相同，日本的武士道也就是这一路子。(《史记·游侠列传》："其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之阨困。")

《吕氏春秋》又载："墨者钜子，有腹䵍，居秦，其子杀人。秦惠王曰：'先生之年长矣，非有他子也，寡人已命吏弗诛矣。先生之以此听寡人也。'腹䵍对曰：'墨者之法，杀人者死，伤人者刑，此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之赐而令吏弗诛，腹䵍不可不行墨者之法。'不许惠王，而遂杀之。"这种种，都使我们想起了所谓"侠客"来。"侠客"以武犯禁，一直成为下层社会所敬仰的偶像，也正是前人所谓"偏至"、"独行"的人，墨家所以兴起在此，所以衰落也在此。

墨者的主要观点在"兼爱"与"非攻"。国家人民之大害，在于国家人民之互相争斗，无有宁息，而其所以互相争斗之原因，则起于人之不相爱。天下之大患，在于人之不相爱，故以兼爱之说救之。兼爱之道，不惟于他人有利，且于行兼爱之道者亦有利，不惟"利他"，亦且"利己"。天下之大利，在于人之兼爱；天下之大害，在于人之互争，故吾人应"非攻"。冯氏说："边沁以为'道德及法律之目的，在于求最大多数之最大幸福'。墨子亦

然。”

《韩非子·显学篇》:“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。”《庄子·天下篇》:“相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》，而倍谲不同，相谓别墨。以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应。以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。”在战国时代，墨家为显学，他们在学术界的地位，和儒家相抗衡。可是诸子百家争鸣，当时的名家，如惠施、公孙龙子及其他辩者，也是显学，和墨家相抗衡；思想家的“相非”，并不如后世人所想象那么简单。(墨家到了两汉以后，黯然无光，那是墨家的衰运，却也是墨家的幸运，因为墨家典籍，完完整整保留下来，不象儒家那样，给后世种种葛藤攀附得看不见本来面目。)

冯友兰氏说:“此时有《墨经》;《墨经》之作，亦辩者之学之反动。盖辩者所持之论，皆与吾人常识违反。儒墨之学，皆注重实用，对于宇宙之见解，多根据常识。见辩者之‘然不然，可不可’，皆以为‘怪说倚辞’而竞起驳之。然辩者立论，皆有名理的根据，故驳之者之立论，亦须根据名理。所以墨家有《墨经》，儒家有荀子之《正名篇》，皆拥护常识，驳辩者之说。儒、墨不同，而对于反辩者，则立于同一观点。盖儒、墨乃从感觉之观点以解释宇宙；而辩者则从理智之观点以解释宇宙也。”冯氏又说:“《墨经》之成就，比《荀子·正名篇》为高，原来墨家本较儒家重辩。《墨子》云:‘以其言非吾言者，是犹以卵投石也。尽天下之卵，其石犹是也，不可毁也。’又云:‘言无务为多而务为智，无务为文而务为察。’言有三表，皆‘务为智’、‘务为察’也。”我们应该明白，名理之学，到了西汉儒家立于一尊，便很少进境。可是，魏晋以后，受了佛家因明学的灌注，到了近代，又受了西方逻辑学的切磋，复兴了《墨辩》，到了现代，有了新的光辉，若干方面，还超过了战国时代的《墨辩》。再则，冯友兰氏在《中国哲学史》以后，到了贞元诸书，有了进境，可是，近二十年中，我

们从《中国哲学史论文》初二集，可以看到他的新境界。(海外学人很少看过这两集哲学论文，对冯氏的了解也还不够。)

《经上》至《小取》六篇，当时谓之《墨经》(汪中《墨子序》)。晋人鲁胜称"《经上》下，《经说》上下，为《墨辩》"。冯氏谓功利主义为墨子哲学之根本。《墨经》更进一步，予功利主义以心理的根据。《经上》云：

"利，所得而喜也。"《经说》："得是而喜，则是利也；其害也，非是也。"

"害，所得而恶也。"《经说》："得是而恶，则是害也；其利也，非是也。"

吾人之所喜者为利，吾人之所恶者为害。故趋利避害，乃人性之自然；所以功利主义，为吾人行为之正当标准。冯氏引了功利学派大师边沁的话："'天然'使人类为二种最上威权所统治；此二威权，即是快乐与苦痛。只有此二威权，能指出人应做什么，决定人将做什么。功利哲学，即承认人类服从此二威权之事实，而以之为哲学之基础。此哲学之目的，在以理性法律，维持幸福。"地隔一万里，时隔二千多年，彼此之论点正相符合呢！

关于"墨辩"、"因明"、"逻辑"之同异，对于初学，我还不想多说。《墨辩·大取篇》云："于所体之中而权轻重之谓权。权非为是也，亦非为非也。权，正也。断指以存臂，利之中取大，害之中取小也，非取害也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人而断指以免身，利也，其遇盗人，害也。……利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。于所未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。"这和孟子所说的义，也没多大出入的。

近年来，香港翻印本旧书，五花八门，其中有一本名《厚黑学》，四川狂士李宗吾先生所写。为什么这部书会轰动一时呢？他说："古今功业有成功的英雄，都是脸皮厚，心肠黑的人。脸皮厚而心肠不黑的，或心肠黑而脸皮不厚的人，都只能成功一半。"

这样的怪论，都属于诡辩的路子。我当年曾写信给在重庆的朋友，说："……李宗吾《厚黑学》这部名震一时的著作，我看了并无可喜之处，也是一件'大失望'。这类书，不过是别一型的《东莱博议》，爱用奇兵，专作翻案文章，象是大翻斤斗，其实离不了如来佛的手掌；倒替'日光之下并无新事'那句话下了注解。明末清初，如李卓吾、金圣叹都走的这一路子。(应该说李宗吾走的是李卓吾、金圣叹的路子。)看是前无古人，后无来者，做一个开天辟地的大好汉，毕竟落到夹缝中去，进退两难。这便是英儒培根所说的'洞穴的幻像。'潘菽先生以为李氏的根本毛病，在那种看法有问题：'他仅仅说要怀疑，但并未说怎样怀疑。要以古为敌，或以古为徒，必须自己穿起相当的武装，多少要执着一点武器；否则，赤手空拳和别人搏斗起来，虽然也可以把对方打得嘴歪额肿，而自己也不免要打扁了鼻子，打瞎了眼睛。这就是说，亦许自己可以觉得斗胜了，但其实在泥中斗战一场。古往今来，多少刑名师爷式的著作，专门在字句缝里钻找，讼师就是这么产生的。'这话说得对极了。"

在抗战后期，李宗吾先生已在重庆逝世了。这时，我曾指出他一生在学问上的失败，倒是我们最好的借镜。李氏自谓："生平读书，最喜怀疑。《厚黑学》是怀疑一部二十四史。我对于圣人之怀疑，是怀疑四书五经，与夫宋元明清学案。"又谓："我对于圣人既已怀疑，所以每读古人书，无在不疑，因定下读书三诀，为自己用功步骤。第一步，以古为敌，读古人之书，就想此人是我的劲敌，逐步寻找他缝隙，一有缝隙，即便攻入；又代古人设法抗拒，愈战愈烈，愈攻愈深，必要如此，读书方能入理。第二步，以古为友，我若读书有所见，即提出一种主张，与古人的主张对抗，把古人当作良友，互相切磋。第三步，以古人为徒，如果我自信学力在那些古人之上，不妨把他们的书拿来评阅，当作评阅学生文字一般。我评阅越多，知识自然越高。……"这是李氏的思想方法论。这一种方法论，比那些信古盲从的人高了一着，

但好疑与轻信，其弊相同；尤其重要的，还看所研究的是什么，比用什么方法研究更值得注意。李氏从“蔽”的一面走出，立刻又钻入另一“障”中去，所以不能卓然有以自立。

我伸纸执笔，正准备谈到名家（惠施、公孙龙辈）和《墨辩》的同异，可是关于名家的史料实在太贫乏了，忽然想起了李宗吾的《厚黑学》，颇有些相似，就先把李氏思想方法（一种诡辩方法），拿出来批判一下，或许对批判名家的长短有点用处。《庄子·天下篇》云：“桓团、公孙龙，辩者之徒，饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也。……然惠施之口谈，自以为最贤。……以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。”不正是打中了李宗吾的弱点了吗？（《荀子·非十二子篇》云：“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞。甚察而不惠，辩而无用。多事而寡功，不可以为治纲纪。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是惠施、邓析也。”）

六　孟　　荀

我在写这一串随笔的先后，差不多把北京和台北所出的有关“国故”的重要著作，都翻看了一遍。台北在提倡“文化复兴”以后，也出版了许多书，如陈立夫就写了《四书会通》。我的感想是这样：台北所出版的，大体上是一个斤斗翻到程朱宋学的老圈子中去，以“四书”为题，便是最显著的证据。北京所出版的，都已超过了新考证学，进入唯物史观新观点，风尚如此，不能勉强的。谈“文化复兴”而钻牛角尖，其文化前途，可想而知。

我们该明白“孔孟”不能并称，这是常识；“孟荀”并称，以弘通而论，孟子实在不如荀子。荀子乃是儒家集大成的人，比孔子高明得多。这都是宋明理学家所不曾了解的。墨子批判孔子，他的思想中，有着孔氏的成分，上面已经说过了。孟子距杨墨，他的思想中，有着杨墨的成分，我们也看得十分清楚。荀子学说中，以儒家根柢，吸收道、墨、名、法的成分，融会贯通，开了法家的路子。替秦朝开先路行新政的韩非、李斯，便是荀卿的大弟子。“百家争鸣”与“互相渗透”，正是一件事的两方面。这是我们研究先秦诸子的途径。

谈儒家的指出孔子尚“仁”，孟子重“仁义”，已经众所共知的。可是荀子有一要点，即是孔、孟法先王，尊尧舜，把黄唐之世，说得天花乱坠（墨子也是法先王的）。荀子却是法后王，认为时代进步，黄唐之世，并不怎么可爱的。《荀子·非相篇》云：“人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王。圣王有百，吾孰法焉？……故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也；舍后王而道上古，譬之

是犹舍己之君而事人之君也。故曰：欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二；欲知上世，则审周道；欲知周道，则审其人，所贵君子。"

荀子学说中，"礼"与"分"，乃是核心问题。他在《礼论》中说："礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。"荀子较注重于人之行为之外部规范，较注重礼。他说："学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。"又云："凡用血气、志意、知虑，由礼则治通，不由礼则勃乱提僈。食饮、衣服、居处、动静，由礼则和节，不由礼则触陷生疾。容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。"荀子以为"人之性恶，其善者伪也"，不能不注重礼以矫人之性。礼之用，除定分以节人之欲外，又为文以饰人之情。我们从荀子的观点来看"性恶"问题，并不是说"人性皆善"，便合乎事理，人性可以为善，可以为恶，也正是孔子所说的："性相近也，习相远也。"荀子"性恶说"，比孟子精当得多。

冯友兰氏说："西人谓人或生而为柏拉图，或生而为亚里士多德。詹姆士谓哲学家，可依其气质，分为硬心的及软心的二派。柏拉图即软心派之代表，亚里士多德即硬心派之代表。孟子乃软心的哲学家，其哲学有唯心论的倾向。荀子为硬心的哲学家，其哲学有唯物论的倾向。荀子攻孟子，盖二人之气质学说本不相同。如战国时儒家有孟、荀二派之争，亦犹宋明时代新儒家中有程朱、陆王二学派之争。"

让我插说一段闲话：几位读者来信，问我为什么不把引用的"经"、"子"中的原文，译成现代语呢？因为他们的儿女的语文程度，还不够来接受这些古典文学。我原想这么做的，可是，这件事碰到了实际的困难。你想，《易·文言》的"元、亨、利、

贞"，如我所说过的，有几种不同的讲法，我该依照那一种说法来传译才对呢？又如，庄子的《齐物论》这一题目，前人就有"齐物"之论，齐"物论"，齐"物"齐"论"三种解法，我又该怎么译呢？殷墟甲骨文字发现以后，许多清代考证学家所已作解答了的问题，又产生了问题了，又该怎么办呢？我以为年青一代，最好不必读古代经典，把这些经典文字让专家去研究；可是，教育当局以及腐儒（若干中小学校长和文史教员都在内）们，要年青学生读古书，国文会考要国学常识测验，他们又不懂什么是经典，我只能给学生以正确的知识，尽我的心力来做便是了。

冯友兰氏谈及儒家的"天与性"，曾说：孔子所说的"天"，为主宰之天；孟子所说的"天"，有时为主宰之天，有时为运命之天，有时为义理之天；但荀卿所说的天，乃是自然之天，这一方面，他是受了老庄哲学的影响。(我希望香港的老爷少爷们，莫把《新约》《旧约》中的"天"与"上帝"，和《诗》《书》中的"天"与"上帝"浑为一谈。——阿门。)《庄子·天运篇》谓天地日月之运行，"其有机缄而不得已"，"其运转而不能止"，这便是自然主义的宇宙观。荀子说："天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。……故明于天人之分，则可谓至人矣。不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉。虽大，不加能焉。虽精，不加察焉。夫是之谓不与天争职。天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿其所参，则惑矣。列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施。万物各得其和以生，各得其养以成。不见其事，而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。唯圣人为不求知天。"(《天论》)"列星随旋，日月递炤"，皆自然之运行，其所以然之故，圣人不求知之也。"不求知天"，而但尽人力以"自求多福"，人力能"自求多福"，"能治天时地财而用之"(杨倞注)，此人之所以能与天地参也。故曰："大天而思之，孰与物畜而制之。从天而颂之，孰与制天命而用之。望时而待之，

孰与应时而使之。因物而多之，孰与骋能而化之。思物而物之，孰与理物而勿失之也。愿与物之所以生，孰与有物之所以成。故错人而思天，则失万物之情。”（《天论》）这便是荀子的戡天主义。也正是达尔文派进化论家的“物竞天择”论点。

在这儿，我们再回想老子所说的“天地不仁，以万物为刍狗”的话，例如，一口大池塘，积了一潭清水，那儿就有蚂蝗、蚯蚓、水蛇、蛤蟆、蜈蚣……种种生物，你吃我，我吃你，乱成一大堆。它们或许召集联合国，也还是弱肉强食。它们诉之于老天，老天替它们来判定是非曲直吗？并不如此。老天爷只是晒了十天八天，把一潭水晒干来，把所有生物都晒完了。过了一些日子，又下了几天雨，又积了一潭水，又让它们你吃我，我吃你，再乱成一大堆。这便是自然主义的天道论。儒家的再传弟子，就受了自然主义的启发，对于“天道”有了进一步的了解了。

我时常劝年青学生不要好奇，如吕祖谦的《东莱博议》，只是他年轻时的窗下课卷，故意立异，不足为法的。吕祖谦，乃是南宋浙东学派的大师，和朱熹、陆九渊，都是好友，他对陆朱两氏的理学，都有所批评。《东莱博议》不足以代表他的论点。（可惜腐儒们一直不曾弄明白来。）我在这儿推许荀子，说他是集儒、道、墨的大成，开法家之先路，并非做翻案文章。我在这儿，时常引用冯友兰氏的话，并非他的话很新颖，而是他说得最全面，也最平允。我们尊墨子，重视荀子，有着“古为今用”的时代新意义在其中。

北宋那位代表洛派的大史家司马光，也是一代通人。他有一回，回到洛阳家乡去，和亲友欢聚一堂。闲谈中，问及孔孟经义，有没有什么疑难之处？一位白发老翁站起来说道：“《孟子》第一句话，我就有些不懂。”《孟子》第一句，便是“孟子见梁惠王”，那有什么不懂呢？那老翁说：“孟子对弟子们总是说不见诸侯，那末，孟子为什么去见梁惠王？”这一来，倒把司马光这位一代通人问住了！关于孟子带着生徒，跟孔子一样，到处去访谒各国诸侯（到了战国时代，周王根本没有势；各国诸侯，乃是事实上

的国王，那一地区的统治者），还受各国诸侯的优裕招待，和合纵连横的苏秦、张仪，并无不同。而且，他到处劝各国诸侯“王天下”，即是统一天下之意，表面上尊周，实际上哪有周王的天子地位？他们乘了几十辆大车，带了成百学生，也和墨家的钜子一样，都得国主来招待。他们并不从事生产，却吃得那么好，穿得那么好，住得那么舒服。有人问孟子：“不以为泰乎？”即是说：“你们心里安不安？”孟子反问一句：“你以为良心上会有不安吗？”于是，孟子扬扬自在，说了一些“治人”的与“被治者”的不同之点：他们虽不从事生产，对于社会国家有极大的贡献，所以，国主优待他们，乃是应该的。……这便是儒家所要建立的“士的阶级”，统治者的幕僚，儒家就是要读书人（士大夫）学干禄（也就是“绍兴师爷”的由来）。

清初那位全椒诗人吴敬梓，他写了一部《儒林外史》，把儒家所培养起来的“士大夫”讥嘲得入木三寸。他笔下的马二先生，便是鲁迅笔下的孔乙己的一流人物。马二首先对蘧公孙说：“举业二字，是从古及今，人人必要做的。就如孔子，生在春秋时候，那时用‘言扬行举’做官，故孔子只讲得个‘言寡尤，行寡悔，禄在其中’。这便是孔子的举业。讲到战国时，以游说做官，所以孟子历说齐、梁，这便是孟子的举业。到汉朝用‘贤良方正’开科，所以公孙弘、董仲舒，举贤良方正，这便是汉人的举业。到唐朝用诗赋取士，他们若讲孔、孟的话，就没有官做了，所以唐人都会做几句诗，这便是唐人的举业。到宋朝又好了，都用的是些理学的人做官，所以程、朱就讲理学，这便是宋人的举业。到本朝（指明朝）用文章取士，这是极好的法则。就是夫子在而今，也要念文章，做举业，断不讲那‘言寡尤，行寡悔’的话。何也？就日日讲究‘言寡尤，行寡悔’，哪个给你官做？孔子的道也就不行了。”这番话，说得妙极，那位给爱念八股的才女搅昏了的才士蘧公孙，这才如梦方醒。孔孟之道，养成一众“手不能提，肩不能挑”的废物。

七　战国百家中之“绝学”

我要再提醒一回：前人所说古人如何如何，那只是前人的主观想法，不一定和古人的实情完全相合，有时简直完全不相合。上一代的人，给宋元明理学家的绳索扎得太紧了，尤其是给科举时代的制艺观点套住了，许多人脑子里的想法，只是“孔乙己”型人物的腐见，连“学而时习之”这句话都不曾说通过，其浅薄可知。可是，我们要贬斥他们，并不只是因为他们的“愚”，而是他们的“愚而好自用”。

是不是我的话也动了感情，对腐儒们责备得苛刻一点呢？非也。我们是在谈学问，不写政论，一切都是得平心静气地谈论着。他们生在清代考证学家完成了训诂上大部分工作，却视而不见，依旧抱残守缺，回到宋明理学家的老圈子中去，我们能怎么说呢？清代朴学全盛时代，戴东原的皖学，如日中天，但余荫所及，到了扬州，不独王念孙、引之父子博大湛深，青出于蓝而胜于蓝；即溉其余绪，自成一家言的焦循，也在综合上显工夫。其他扬学诸家，如王懋竑、汪中、阮元、刘文淇、刘师培辈，都在训诂章句以外有所发明。浙东学派的史学，如全祖望、章学诚，也都在综合上有了成就；即是说株守清儒考证学已经十分可笑，抱着高头讲章以为中国的学术文化都在其中，岂不是蠢得太不可救药了！我们觉得马二先生冬烘得利害，殊不知还有酸得更可笑的严贡生在呢。这便是我要鸣鼓而攻之的微意。

偶在枕边，翻看了田倩君女士的新著《中国文字丛释》。在研究甲骨钟鼎文字这一方面，我确乎浅陋得很。这是专家之学，我们生在清光绪二十六年后的人，若不接受这一方面知识，根本不

必睹谈先秦的学术思想。这的确使孔老夫子都觉得"宋不足征"、"杞不足征"的史料不足的缺恨，已经填补起来了。如陈立夫那样替四书求会通，连"先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也；如用之则吾从先进"，这几句都弄不明白，如何会通得了？而不懂得殷墟甲骨文字，又如何懂得"先进于礼乐，野人也"的原由。(朱熹一生替四书作注，化了几十年心力，但他跟孔子一样，从没有见过殷墟贞卜文字。)所以，不谈古代经典就算了，要谈的话，就得接受王国维、郭沫若、李济、董作宾诸氏的考古成果。

另外，替我们填补魏晋南北朝隋唐那一千多年间有关北方和大西北学术文化的空缺的，便是玉门关外敦煌所藏的秘笈；那一宝藏中，不独保留了中古长时期的文献(大部分文献给欧美人掠窃了去，藏在巴黎博物馆和伦敦博物馆中)，也显示佛学东来、唐学西行的交流痕迹，我们称之为"敦煌学"。在中国文化史上，隋唐学这一段最光辉灿烂的文明史，得从敦煌学来重新写来；和腐儒们谈敦煌学，那真正对牛弹琴了。有人连斯文赫定其人都不曾知道，更不必谈他的《西北亚洲考古记》了。另外，还有一种"绝学"，即是诸子百家争鸣的秦世代的历史，正当诸子思想争荣的日子，偏偏就缺少这一段历史，而当时争鸣着的几种显学，到了汉魏以后，都已澌灭了，这都得重新写起来。

这几天，我把章太炎师的《国故论衡》、《检论》和《蓟汉微言》这几种书拿出来仔细翻看一过，在章师心目中，这些都是研究"国故"必须知道的常识。要我来作注解的话，三五年工夫，怕未必弄得齐全。其中，至少五分之一，在我看来，也是太外行，不敢随便动手的。我又翻看日本人翻译的两种《国学概论》，武田熙的那一种，他还作了注解，编了索引，费了一番心力。我忽想起当年在场听讲的，就说最少那几回，也有三十多人。假使人人写了笔记，是不是会跟我所笔录的一样呢？当然有很大的出入的。因此，我们且推想：孔门弟子三千人，即算那升堂入室的七十二子。他们该有七十二种不同的《论语》。可是，那几位最有名

的，如颜渊、曾参、子路，他们的《论语》都没有流传下来。于今，我们所看到的《论语》，乃是子夏的笔记本，子夏虽在七十二子之列，却不是最得意的门生。古人的著述，在那样困难的记录条件之下所产生的，何者能流传下来，只能付之于命运。因此儒家典籍的流传，一半也是幸运。墨学也是显学，其不曾流传得很广，一半也是命运。战国百家之中，也有当时是显学，却比墨子的命运还差些，终于成为“绝学”的也很多，一半也只能说是命运！

在若干“绝学”之中，尹文子也是当时的“显学”。（关于春秋战国之际，史缺有间的史事研究，钱宾四先生下了一番工夫，编了《先秦诸子系年》，便是时人谈“百家之学”的依据之一。）《庄子·天下篇》：“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众。愿天下之安宁，以活民命，人我之养，毕足而止，以此白心。古之道术，有在于是者，宋牼、尹文，闻其风而说之，作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始。……‘见侮不辱’，救民之斗。‘禁攻寝兵’，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也。故曰：‘上下见厌而强见也。’虽然，其为人太多，其自为太少。……以‘禁攻寝兵’为外，以‘情欲寡浅’为内，其小大精粗，其行适至是而止。”《荀子》云：“宋子有见于少，无见于多，蔽于欲而不知得。子宋子曰：‘明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也。知见侮之为不辱，则不斗也。’”就可靠的传说看来，宋牼、尹文子的学说，有六要点：(一)“接万物以别宥为始”。(二)“语心之容，命之曰心之行”。(三)情欲寡。(四)“见侮不辱，救民之斗”。(五)“禁攻寝兵，救世之战”。(六)“愿天下之安宁，以活民命，人我之养，毕足而止”。这一派思想路子，颇和墨家相接近，他们所说的“愿天下之安宁，以活民命”，乃其所取于墨学的“人我之养，毕足而止”，乃其所取于杨学的天下所以不安宁者，乃因有“民之斗”与“世之战”。斗者，个人与个人间之武力冲突；战者，乃国与国间之武力冲突也。为“救世之战”，故“禁攻寝

兵”，此完全墨家之主张，尹文、宋牼继续推行。据《孟子》所说，宋牼将见秦楚之主，说令罢兵，其所持理由，为战之不利，这也是墨家的说法。为了“救民之斗”，尹文、宋牼倡导“见侮不辱”。《荀子·正论篇》驳“见侮不辱，使人不斗”之说，以为人见侮而斗，乃由于恶见侮、必不由于见侮为辱。所以虽信见侮非辱，但因不喜见侮，所以仍斗。此驳甚有力，但宋子“见侮不辱”之言，并非全无理由。因“恶”或只是个人心中不喜，但“辱”则有关所谓面子问题，许多人不是因为实际所受之不快，而与人争斗，而是因为要保全面子争气。所以宣传“见侮不辱”，这种手段，仿佛阿Q精神的祖师。

我们替阿Q找到了他的哲学根据，把阿Q和尹文、宋牼的处世哲学连在一起，或许有人以为是可笑的。其实鲁迅笔下的阿Q，正是一个代表中国民族性“乏”的一面：(一)“卑怯”。阿Q最喜欢与人吵嘴打架，但必估量对手，口讷的他便骂，气力小的他便打。与王胡子打架输了，他便说君子动口不动手；假洋鬼子哭丧棒才举起来，他已伸头以待了。对抵抗力稍为小的，则揎拳捋臂，摆出挑战的态度；对毫无抵抗力的小尼姑则动手动脚，大肆其轻薄，这都是他卑怯天性的表现。(二)“精神胜利法”。阿Q与人家打架吃了亏，心里就想：“我总算被儿子打了，现在世界真不象样，儿子居然打起老子来了。”于是他也心满意足，俨如得胜地回去了。(三)“善于投机”。阿Q本来痛恨革命。等到辛亥革命大潮流震荡到未庄，赵太爷父子都盘起辫子赞成革命，阿Q看得眼热，也想做起革命党来了。但阿Q的革命的目的，不过为了他自己的利益，于革命意义，实在毫无了解。所以，一为假洋鬼子所拒斥，就想到衙门里去告他谋反的罪名，好让他满门抄斩。(四)“夸大狂与自尊癖”。阿Q虽是极卑微的人物，而未庄人全不在他眼里，甚至赵太爷儿子进了学，阿Q在精神上也不表示尊崇，以为我的儿子将比他阔得多。加之进了几回城，更觉自负。但为了城里煎大头鱼的加葱法，和条凳的称呼异于未庄，他又瞧不起城里人了。……

这一典型性人物，我们不必嘲笑别人，向镜子照照看，不也有自己的灵魂在其中吗？（当然，其中也有鲁迅自己的性格在其中，这才是不朽的创造。）

这样，我们便可以来回看尹文、宋轻的"见侮不辱"的哲理了。尹文、宋轻又说："语心之容，命之曰心之作。"荀子谓宋轻"诎容为己"，"容"即"诎容"之意。尹、宋二氏以为争强好胜，非人心之自然趋向，诎屈宽容方是。故曰："语心之容，命之曰心之行。""心之行"，即心之自然的趋向。人若能知此，则自不恶见辱。而人与人不斗，国与国不战，这便是尹文、宋轻替墨学找到了心理学上的根据。《荀子·正论篇》："情为欲多"，"情之欲寡"；"欲"在此为动词。"情欲寡浅"，意谓人类本性要少不要多。盖人虽"目欲綦色，耳欲綦声，口欲綦味，……"但一人在一时内，所能实在享用者，极为有限，所谓"鹪鹩巢于深林，不过一枝，偃鼠饮河，不过满腹"。再则"五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽……"，享用太多，无益反损。如人知此理，大约情不欲多矣。他们认为人情本欲寡，固不合事实，其本意盖欲使各人之享用适可而止，不求赢余，所谓"人我之养，毕足而止"。杨学教人节欲，此则谓人情本欲寡。人若能知此，人自能节欲。这又是尹文、宋轻二氏，替"为我的杨朱"，找到了心理上的根据。（以上根据冯友兰、钱宾四二氏的说述。）

尹文、宋轻的哲理术语中，有一句是"接万物以别宥为始"。"别宥"一语，可看《吕氏春秋·去宥篇》。"别宥"的"宥"字，毕沅谓"有所拘碍而识不广也"。从下文观之，犹言蔽耳。《去宥篇》所谓"凡人必别宥然后知"，即谓凡人必能看透自己由地域、时代、政教、风俗以及其他来源所养成之偏见，方能知事物之真相。人之以见侮为辱，以情为欲多，皆风俗习惯使然，非人之本性如此也。人之所以如此，皆由于有所宥，假如能识别此宥，即知见侮本无可辱，情本不欲多。人皆知此，自无竞争战斗了。（节用唐钺先生语。）

八 申商及韩非

我承认我是王充派的思想家，我要问孔刺孟，把程朱、陆王都踢到垃圾堆里去；总之，我并不好异立奇，却要撕破了传统的纸糊帽子，让大家看清楚中国学术思想的本来面目。

有一回，我和一位朋友谈战国当年的学术思想的中心问题。我说，历来谈政的，爱穿儒家外套，骨子里正是法家思想，即如王莽，傻头傻脑真的要实行周礼，那就糟了。因此，他就和我谈到北宋那两位政治家——王安石、司马光的政治歧见上去。王安石对司马光说过“我和你所操之术多异，所以论议政事，彼此不能相合”的话。他们的歧见在哪儿呢？我说：“依我看来，司马光是儒家，王安石却不是儒家，说得正确一点，他是名法家。中国历史上的政治家，不独管仲、子产、李斯是法家，诸葛亮、王猛、张居正也都是法家，连曾国藩也是法家。汉武帝尊信儒术，但他所信用的并非是申公、董仲舒、赵绾、公孙弘那些儒士，而是桑弘羊、张汤、孔仅那些刑名之士。汉宣帝二年，皇太子见上所用多文法吏，以刑绳下，尝侍燕从容言：‘陛下持刑太深，宜用儒生。’帝作色曰：‘汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任？’这段对话，可以看出两家所操之术，原本是不同的。”其不同之点何在？我说：“名法家治天下，着重理财，苛刑罚；儒家则主张轻刑罚，薄税敛。所以李斯、桑弘羊都主张统制经济，被儒家讥为聚敛之臣。司马光就说古圣贤，所以养民者，不过轻租税，薄赋敛，已逋责也；讥王安石‘善理财者，不过头会箕敛耳。’（头会箕敛谓统计人口，依箕斗来计算）。儒家的

国家经济观，本于孔子‘百姓不足，君孰与足’的话，要藏富于民，正和法家相反。王安石在这一点上，看得很清楚；他知道宋神宗的心意，在养兵备边，求府库之丰裕，王安石所以得君，也在于他的理财主张。王安石理直气壮地答复司马光道：‘我为天下理财，不为征利。’这是两家不相同的出发点。”

那么，从社会国家的立场来看，究竟谁是谁非呢？我说：“我们得承认王安石实行变法是一片爱国热忱；而司马光的反对新政，也是一片爱国热忱。他们两人既不自私，也不自利。但从社会国家的立场来看，儒家谈政多不达时宜，实际上是行不通的；我们不能不说王安石‘是’而司马光‘非’。”何以说儒家的主张不达时宜，行不通的呢？我说：“儒家谈政治，不主张理财，这便是行不通的。一则藏富于民，就会害民，因为让人民自由竞争，自由贸易，就会造成欧美资本主义社会的畸形经济，弄得政府没有钱，一般老百姓也没钱，钱都流到少数人袋中去了。二则政府一切设施，一切建设事业，都非钱不行，不善理财的话，则任何政治理想都不能实行。现代政治家都知道政治愈进步的国家，赋税便越重。薄税敛的话，只是迎合一时社会群众的心理，发些不负责任的空论，他们自己上了台的话，就会自己打自己的嘴巴！”

那末，王安石所说的“善理财者不加赋而国用足”的话，如何能做得到呢？我说：“照王安石的计划实行起来，那就可以做到的了；因为他除了整理兵制整理财政以外，还有把许多重要企业由国家经营之意（青苗法即其中之一）。做得彻底一点，便是实行国家社会主义，由政府统制一切企业经济机构，自然对一般人民不必加赋而国用可以常足了。”——这是我的儒法短长论。

依着历史上的事实，我举出了法家思想乃是中国政治的骨子，此中绝没有讨厌儒家的主观成分在；这一点，读者诸君一定可以看得很明白的。

法家思想和体制，早已先法家而存在，也是最事实的事实。因为自人类进入了“群”的生活，其势非有组织不可，这便是

"政治"的开始。人生而"自由"的，和人生而"不由自"的，这两句话，都说着社会原始生活的一切；生物界显示一个生存原则，有组织的生物，才有强大的生命力。春秋战国之际，王纲早已解纽，贵族政治，也逐渐衰残，一方面一国之君权渐重，各国旧君或一二贵族渐集政权于一国之中央，一方面人民也渐趋于独立自由，国家社会之范围既广，组织又日趋复杂，人与人之关系，亦日趋疏远。因此先前"以人治人"的办法，实行起来，自必有了困难，所以当时列国，都逐渐颁布法律，如郑子产作刑书，晋作刑鼎，"著范宣子所为刑书"，都是那一趋势的表现。郑作刑书，叔向表示反对；子产说："吾为救世也。"他看到了社会环境才那么做的。晋作刑鼎，孔子加以批评，说："晋其亡乎！失其度矣！"冯友兰氏说："叔向、孔子之言，代表当时比较守旧的人之意见。可是，此等守旧之意见，不能改变当时现实政治之趋势。那趋势乃社会经济组织改变所生之结果，决非一部分人的反对所能遏阻的了！"而尊君权，重法治，禁私学，也是当时现实政治之自然趋势。法家之学，不过把若干具体条件加以理论化而已。贵族政治破坏，人民在农商方面，皆自由竞争，而富豪起，这也是当时社会经济的自然趋势，法家也作理论上的拥护便是了。

法家的思想，都是适应那时的现实政治和社会趋势而产生的，当时各方面都趋向于"变古"，法家便成为"变古"的先导。《商君书·更法篇》云："前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农、黄帝、尧、舜，及至文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜。兵甲器备，各便其用。故曰：治世不一道，便国不必法古。"《韩非子·五蠹篇》云："今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧、禹笑矣。有决渎于殷周之世者，必为汤、武笑矣。……是以圣人不期修古，不法常可。论世之事，因为之备。"放弃了黄唐盛世和讴歌尧舜的梦想，一面对现实社会认识时代演进的轨辙，迎面加以应付，这是法家的基本观点。

法家有三派：一重势，一重术，一重法。慎到重"势"，此派

谓国君须有威势，方能驱使臣下。（《管子·明法解》："明主操必胜之数，以治必用之民；处必尊之势，以制必服之臣。故令行禁止，主尊而臣卑。"）重术者以申不害为宗，重法者以商鞅为宗。《韩非子·定法篇》："术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心。赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下。此不可一无，皆帝王之具也。"韩非子以为势、术、法三者，皆帝王之具，不可偏废的。"势者，胜众之资也。……故明主之行制也天，其用人也鬼。天则不非，鬼则不困，势行教严，逆而不违。……然后一行其法。"（《韩非子·八经》）（冯氏说："'明主之行制也天'，言其依法而行，公而无私也。'其用人也鬼'，言其御人有术，密而不可测也。以赏罚之威，'一行其法'，势、术、法并用，则国无不治矣。"）《管子·明法》云："以法治国，则举错而已。""有法度之制者，不可巧以诈伪。"

孔子和弟子们讨论社会人生问题，曾经说过这样的话："言不可以若是其几也。"即是说，每一问题都有各方面的因素，不能看得这么简单的。我在这儿写读书笔记，每一课题，都得有几十万字来评述，我却简单地放在几行之中，有时只是一句带过便算。我说我编了《国学小辞典》来作注解，也还是不够充分的。我承认我对于宋明理学家的小圈子绝无好感，尤其是对四书作集注的朱熹。我并不象清儒毛奇龄要打朱熹的手心（这是一种旧日的传说），但，朱氏的观点，束缚了人心几百年，有如女人缠足一样，自该解放开来，让心神活动一点的。我在道家立场表扬法家的文化史迹，走的还是清末启蒙期文士，如梁启超、夏曾佑他们的老路子。

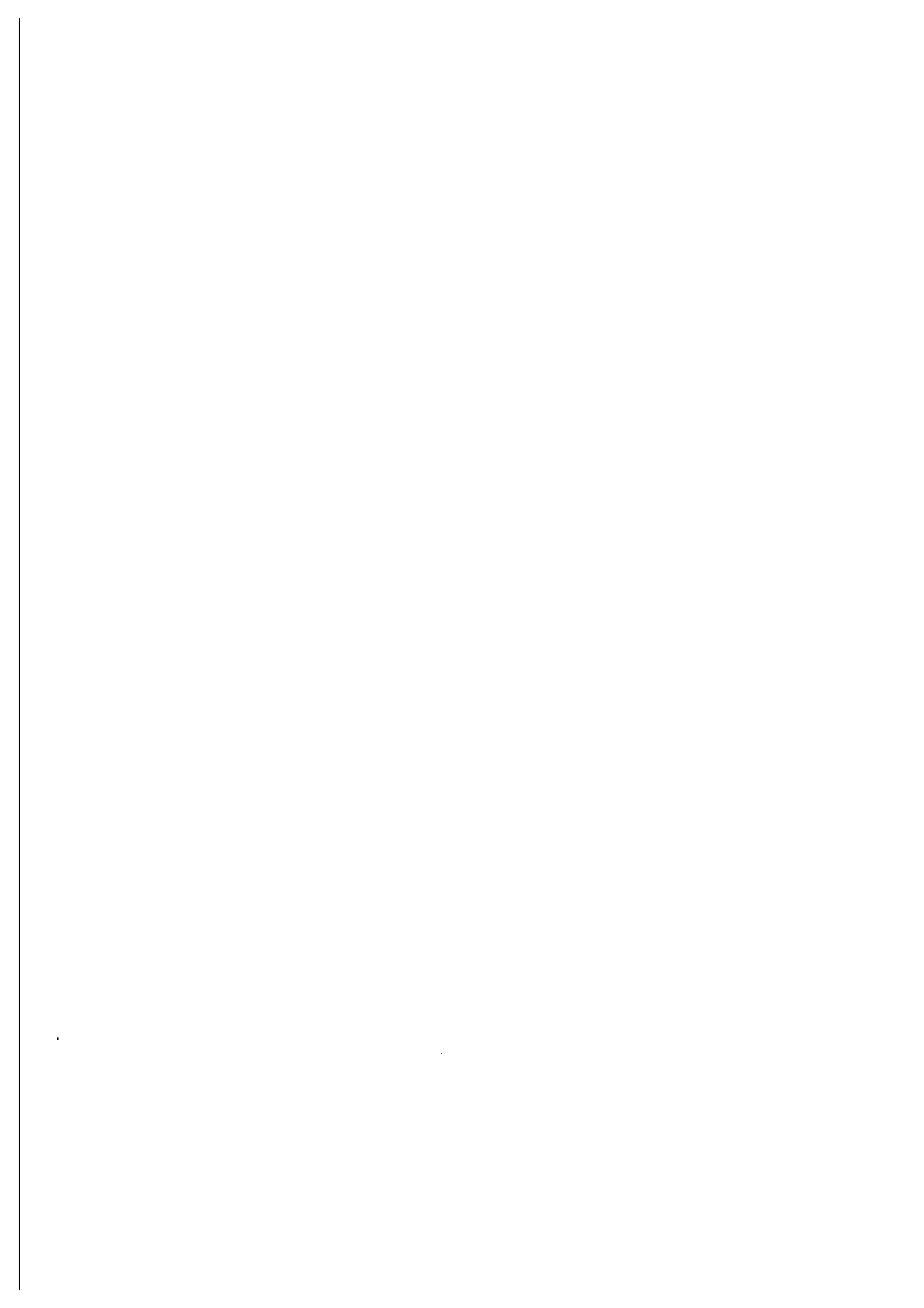
我时常引述冯友兰氏的话，并不由于我对他的偏好，而是冯氏的论议十分平允。谈到了法家，我却要引述梁启超的论断、梁氏谈法家政治思想，引用意大利的马基雅弗利（Machiavelli 1469—1527）的《帝王论》相映衬，十分恰当。梁氏指出法家成为一有

系统的学派，为时甚晚，一直到慎到、尹文、韩非以后才逐渐完成。然法治主义，却起源很早，这一段历史，纵串春秋战国那五百年的长时期。《尹文子》说："法有四呈：一曰，不变之法，君臣上下是也。二曰，齐俗之法，能鄙同异是也。三曰，治众之法，庆赏刑罚是也。四曰，平准之法，律度权衡是也。"法家所谓法，便是以第一、二、四为体，而以第三为用，这是狭义的"法"。《韩非子·定法篇》："法者宪令，著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。"这就和近代的法治相接近了。

申不害言术，而公孙鞅为法，我在上节，已经说过了。《尹文子》谓"法不足以治则用术"。他说："术者人君之所密用，群下不可妄窥。"（申子一派主张用阴谋，以为操纵，也是战国纵横派所最乐道，也是时君所最乐闻的。即如国民政府时期的蒋介石，虽说是民主政制，实则以术治为主。）慎子兼主势治，他说："尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下。吾以此知势位之足恃，而贤者之不足慕也。"对于这一点，韩非子表示反对，他说："夫势者，非能必使贤者用已，而不肖者不用已也。贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱。人之情性，贤者寡而不肖者众，而以威势济乱世之不肖人，则是以势乱天下者多矣，以势治天下者寡矣。……夫势者名一而变无数者也，势必于自然，则无为言于势矣。"（梁启超氏认为韩非此论，辨析最为谨严，盖势治者正专制行为，而法治则专制之反面也。势治者自然的惰性之产物，法治则人为的努力所创造者，故彼非人所得设，而此则人所得设也。是法与势之异也。）法家不独反对暴主之用术恃势，即明主之勤民任智，亦反对之，他们根本不取人治主义，不问其人是那一类人才的。《尹文子》谓："圣人之治，独治者也；圣法之治，则无不治矣。"即是此意。这和现代的法治观念最相接近。梁氏说："法家起源战国中叶，逮其末叶而大成，以道家之人生观为后盾，而参用儒、墨两家正名核实之旨，成为一种有系统的政治学说。秦人用之以成统一之业，汉承秦规，得有四百年秩序的发展。盖汉代政治家萧河、曹参，

政论家贾谊、晁错等，皆用其道以规画天下。及其末世，诸葛亮以偏安之局，犹能使'吏不容奸，人怀自厉'，其得力亦多出法家。"此意得之。

第五部分



一　插说一段闲话

我在这儿写读书随笔，有一天，我不禁失笑，要谈中国古代学术思想的事，别人会问我："你又算老几？"真的，我又算老几呢？几个月前，我写完了《秦淮感旧录》，原准备写另一历史小说，题名《百年弹指录》。那时，陈寅恪先生在广州逝世的消息传来，我忽然有"老成凋谢，文不在兹乎"之感，我已迫近暮年，还是把自己所了解的这一角上知识多说一点吧！因此，就写了这一连串读书随笔。且说，一九二五年北京清华大学的国学研究院成立时，清华的校长曹云祥氏，他是外交家，不懂得办教育，把筹备研究院的工作，托胡适博士代为设计。胡氏便斟酌前代书院讲学及英、法学院制，写成一套中西合璧的研究院计划，以科学方法整理中国古代学术思想；专任教授称导师，年青些称讲师，办公室设主任一人，管理杂务。制度既定，曹校长请胡氏主持院务，胡氏谦逊不遑，说是不够格。他推荐了梁启超、王国维、罗振玉和章太炎师四人。章师不就，梁、王二氏就了，这便是清华国学研究院的由来。一九二六年春天，梁启超推荐了陈寅恪先生，这是一位最够格的导师。（后来有世界声誉的李济博士，那时还是院中的讲师。）

当梁启超向曹校长推荐陈寅恪先生任研究院导师时，曹问："他是哪一国的博士？"梁答："他不是学士，也不是博士。"曹又问："他有没有什么著作？"梁答："也没有什么著作。"曹说："既非博士，又没有著作，这就难了。"梁笑道："我梁某不也没有博士学位，著作算是等身了，却还比不上陈先生寥寥几百字有价值。好吧，你不要请，让他留在国外吧！"接着，梁氏便提出了柏林大学、巴黎

大学的几位名教授对陈氏所推誉的话，曹校长也就聘陈氏回国在研究院任导师了。如今，哲人其萎兮，假如国学研究院还得聘导师，是不是会让我去占一席呢？我决不是这样的妄人。我只想到研究院初创时，够格上那儿听课的学生实在太少了。那时在那儿听讲的，如朱自清师、吴宓（雨僧）兄（他是研究院主任），还有一位北京大学的洋教授钢和泰，都是一时之选。我今天就是自己在反省，如我这样一个算是研究过中国学术思想，读了一些古书的，实在还不配到那儿去听讲做学生呢！（香港，这一卧虎藏龙之地，自有够格的学生或讲师，如钱宾四、周法高诸教授；若说能代陈寅恪先生去继任导师，怕的不会有人了。）

陈捷三先生说："听陈先生讲课，同学们显得程度都很不够。他所懂的业已死了的文字，拉丁文以外，如梵文、巴利文、满文、蒙文、藏文、突厥文、西夏文及中波斯文，都已熟习；欧洲各国文字，除英、法、德、俄、希腊文以外，他还懂匈牙利的马扎儿文。上课时，我们常常听不懂。他一写，哦，才知道那是德文，那是俄文，那是梵文，但要问其音，叩其义，才能完全了解。……他讲佛学校勘，发现以前玄奘之翻译，错误很多，不如鸠摩罗什找几个懂他意思的中国人译得好。原因是玄奘都用意译，而鸠摩罗什于意译困难时则用音译。因为先生能运用梵文、巴利文、藏文、满文、蒙文，故于佛经之勘误贡献甚大。他曾说王维字摩诘，在梵文中，'维'是降伏之意，'诘摩'则为恶魔；那么王维便是名王降伏，字叫王恶魔了。俄人在外蒙发掘到三个突厥碑文，学者纷纷研究，却莫衷一是，不懂不通。后来，经过了陈先生的翻译解释，才涣然冰释，各国学者同声叹服了！"读了这番话，我更觉得连做陈先生的学生都不够格呢！

我说我一生研究文史，着力整理中国学术思想，即所谓"国故"，到了垂暮之年，自己看看，连自己本国文字，除了汉文以外，满、蒙、藏文，一些也不识。中古的学术文化，和印度的关系那么密切，却连梵文也不识，自愧要做陈寅恪先生的学生，也

还不够格。另一方面，我要研究我国的边疆文化，自愧比不上拉铁摩尔（Owen Lattimore）；要研究大西北的史地，又跟不上斯文赫定（Hedin）；谈到关外满洲文化，更及不上日本的鸟居龙藏（鸟居还懂得西南少数民族的语文）。暮景迫人，又有什么办法呢？

陈捷三先生说到他在陈寅恪先生家中请益时期的琐事，颇可发人深省。他说："平日讲书，字字是精金美玉，听讲之际，自恨自己语文修养太差，不配当他学生。每到他家，身上总带几本小册；佣人送上茶果，有时先生也叫我们喝葡萄酒，我们便问其来历。他于是把葡萄原产何处、原名什么，葡萄酒最早出现何处，称什么，何时又传到何处，又变成何名；如此这般，从各国文字演变之迹，看它传播之路径。这些话我们都记在小册子里，日久之后，积了不少小册子；可惜'九一八'事变起，我只身入关，那些小册子和藏书，便全部沦陷了，至今想起，感到无限痛惜！"

陈氏又说："我们常看到梁启超先生的诗词，因为他一写，助教就拿给我们看，却从未看过陈先生作诗填词（寅恪先生，正是诗人陈三立的儿子）。民国十六年夏，王静安先生死了，暑假结束，我自吉林返校，见到桌上有陈先生写的輓诗，我刚读'曾赋连昌旧苑诗，兴亡哀感动人思'，觉得只是老生常谈；继续往下读：'岂知长庆才人语，竟作灵均息壤词。'才佩服得五体投地。近代诗人能做出这种诗的，实不多见。先生极其幽默。有天，我们在坐，他说：'我有个联送给你们：南海圣人再传弟子，大清皇帝同学少年。'当然是说我们是梁任公、王静安的学生，是康有为的再传人，是溥仪的少年同学。大家哄堂大笑。更妙的是北伐成功，全国统一后，政府派罗家伦接长清华。罗先生去看陈先生，我们同学也在座。罗先生送给先生一书，是他编的《科学与玄学》，记叙张君劢、丁文江他们辩论科、玄的一段文坛旧事。陈先生翻了一翻便说：'志希，我送你一联何如？'罗说：'甚好，我即刻去买上好宣纸来。'陈说：'不用了，你听着：不通家法，科学玄学；语无伦次，中文西文。'罗一摆手，大笑不止。陈先生又说：'我再送你一

个匾额：儒将风流。'又说：'你在北伐军中，官拜少将，不是儒将吗？你讨了个漂亮的太太，正是风流。'他才思敏捷，诙谐风趣，大率类此。”

陈氏又说到寅恪先生在清华时：“不论天气多冷多热，他常乘车到大高店军机处看档案。清时机密事都以满文书写，先生一本一本看，那是最原始的史料，重要的就随手翻译。暑假了，我要回家，他交给我一张单子，上头全是满文，他说：'这些字，字典查不到，而都是关键字，若不能译，译出来的也都无用了。你回吉林，遇到懂满文的满人向他请教一下。'我回京时替他解释了九十个字，他如获至宝，帮助极大。他若不失明，大高店的满文档案全译出来，对清代史之研究，该有多大的贡献；失明后，他只能在文学史学上留下一点点东西，只是先生学问的九牛之一毛呢。”在重庆时，我和傅斯年一起吃饭，傅说：“陈先生的学问近三百年来一人而已！”

我曾经说过鲁迅生前一件小事：他写文稿，总是用毛笔在土纸上写成的；但他劝年青人用不着用毛笔在土纸上写字，因为这是时间与精力的浪费。这便是我们对于中国文化的态度。我们这一代的人，着力把古书古物整理起来，这是专家之学，这就够了，用不着叫年青一代的人也来钻这一牛角尖的。我们正是时代的门板，躺在泥泞途中，让年青人在门板上踏过去；用不着如河水鬼一般，要过路人去投河找替代的。这便是我们整理国故的人该有的态度。我自愧不能如陈寅恪先生一样，懂得满、蒙、藏、梵这些文字，却并不希望年青人也跟陈氏那样埋首去研究死亡了的文字的。

鲁迅晚年，他曾替日本《改造》杂志写了一篇《在现代中国的孔夫子》，曾说：“孔夫子到死了以后，我以为可以说是运气比较的好一点。因为他不会噜嗦了，种种的权势者，便用种种的白粉给他来化粧，一直抬到吓人的高度。但比起后来输入的释迦牟尼来，却实在可怜得很。诚然，每一县固然都有圣庙即文庙，可是

一副寂寞的冷落的样子，一般的庶民，是决不去参拜的，要去，则是佛寺，或者是神庙。……总而言之，孔夫子之在中国，是权势者们捧起来的，是那些权势者或想做权势者们的圣人，和一般的民众并无什么关系。然而，对于圣庙，那些权势者也不过一时的热心。因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这工具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。……孔子这人，其实是自从死了以后，也总是当着'敲门砖'的差使的。"(袁世凯、孙传芳、张宗昌、陈济棠，当他们觉得近于末路时，也用他敲过另外的幸福之门，然而，幸福之门，仍然对谁也没有开。如今台湾在提倡"文化复兴"，陈立夫要写《四书会通》，也正说明了这一种动机。)"但我想，能象中国的愚民那样懂得孔夫子的，恐怕世界上是再也没有的了。不错，孔夫子曾经计划过出色的治国的方法，但那都是为了治民众者，即权势者设想的方法，为民众本身的，却一点也没有。这就是'礼不下庶人'。成为权势者的圣人，终于变了'敲门砖'，实在也叫不得冤枉。和民众并无关系，是不能说的，但倘说毫无亲密之处，我以为怕要算是非常客气的说法了。"这便是我们对儒家、对孔老夫子的态度，这也正是王充的态度。在台北提倡"中国文化复兴"，香港大中考试要填充"国学常识答问"的今日，我一面要把中国学术思想是什么说给年青的人听，一面又要劝年青人，不管"国粹"也好，"国糟"也好，都不妨搁在一边再说；不读古书，把传统思想踢开，这才是现代做人的正路。

我所要介绍陈寅恪先生的学问给大家知道的：我自己是朴学大师的弟子，但我却认为清代三百年间，吴学皖学的成就虽了不得，浙东史学和扬州学派的成就更了不得。以往谈中国学术思想的，只知道谈汉学、宋学，那只是局促在儒家思想小圈中的玩意儿；章太炎师的魏晋之学，陈寅恪先生的隋唐学，那才了不得。现在整理国故的人，视野放宽了，给欧西现代精神所照明的思想，有着荀卿那样"古为今用"的新精神，才值得我们去发扬

呢！

接在先秦诸子百家的思想之后，我要谈魏晋隋唐时代的思想，那是玄学佛学中心思想时代，也可以说是“反儒家时代”；在先前，那是一张白纸，简直无从谈起；如今，我们就从章、陈诸氏的研究，可以开始谈谈这一段时代的学术思想了。

二　重谈魏晋玄学

二十年前，便是新中国初建的那一年（一九四九），在我的一生，可说是最优游闲适的一年。我从一九三八年冬天，在江西鹰潭小旅店中，研究宋明理学，初读冯友兰先生的《新理学》，整理我自已的“乱世哲学”（那时我刚从鹅湖讲学回来，对朱陆异同，有着新的了解）。先前总以为孔子集大成，乃是到了最高境界，儒家后学总是一代不如一代；到了这一阶段，才明白荀子的集大成，不独比儒家后学高了一截，连孔子的见识也比不上他的。而吸取了道家思想的王弼、何晏，也比荀子进了一境，吸取了禅宗思想的程朱、陆王派，自有比孟、荀高明之处，而皖学大师戴震和弟子焦循，他们对“性”“情”问题的了解，也在程朱、陆王之上。此一解也。韩非的《喻老》《解老》，郭象、王弼的玄学，若干方面，都比老庄有了胜义，而清末严复的《老子注解》，章太炎师的《齐物论释》，也比王弼、郭象有了胜义。此又一解也。

那一时期，我已知道以往谈中国学术思想的人，所谓“国粹”派，对于魏晋玄学，隋唐学术，茫无所知（他们只局限于宋明理学、两汉今古文的小圈子，有的只是在“制艺”天地中打斤斗），所以跳不出儒家的老门槛。我想起了过去一种有关胡适博士的传说：说胡氏写了《中国哲学史》（上卷），便写不下去了；还有人以为《中国哲学史》（上卷）是他父亲的遗作。其实，这种传说都是不对的。胡氏的《两汉哲学思想》，早有了北京大学的讲义，他也曾有了《戴东原哲学》的专集；此外，《胡适文存》也有了谈禅宗哲学的专篇，还有对李觏哲学思想以及明末清初四大思想家的学说，也有了专论，只是缺了魏晋、隋唐这一大截，所以下卷一直

不曾串起来。我们读了胡适的遗稿本，便可以明白了。不过，冯友兰先生的《中国哲学史》、《新理学》、《新原道》出版以后，胡氏的《中国哲学史》（下卷）更不容易出面了。这也是事实。

过去三十年间，由于新考证学派整理国故的成就，以及北方学人（北京大学、清华国学研究院）研究中古学术思想的绩业，魏晋玄学、隋唐学术才为世人所认识。当年刘师培编著《中古文学史》，鲁迅整理《嵇康集》，汤用彤著《魏晋玄学论稿》，都是淘沙取金的精品。而唐长孺先生的《魏晋南北朝史论丛》中有《清谈与清议》、《魏晋才性论的政治意义》、《魏晋玄学之形成及其发展》、《读〈抱朴子〉推论南北学风的异同》诸篇，都对于魏晋玄学有极大的裨益。（中华书局曾刊行《魏晋思想论》，也系专家之学，不知是谁的作品。）至于隋唐学术，陈寅恪自是一代专人，他所著的《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源略论稿》、《陶渊明之思想》、《秦妇吟校笺》、《论再生缘》、《历史研究》、《述东晋王导之功业》、《元白诗笺证稿》，……都是不朽之作。

（许世瑛先生说："陈先生讲课都是讲他的心得和卓见，所以同一门功课，可以听上好几次，因为内容并不全同。他最令同学们敬佩的，就是利用一般人都能看到的材料讲出新奇而不怪异的见解。……他写的论文都是简短扼要的，没有浮辞赘语，所以他写的论文，篇篇精辟耐读，不象有些学者喜欢长篇大论。"）

我个人是轻儒家重名法家的（我的基本观点是道家的）。但我来谈中国古代学术思想的流变，尽可能保持客观态度，不掺杂个人爱憎成分于其中，这是史学家该有的态度。

我们看到魏晋时期有不少人从事于先秦诸子的研究，也有人企图推翻汉代的经学，重新在原始的儒家经典中作新的发掘，也有人想综合各家，别创新说。他们所想解决的问题，仍是有关统治阶级的利益问题。（王弼、何晏的《周易》《论语》研究，完全不是汉人的旧路。）先秦诸子的学说，在当时受重视的，首先被重视的是法家与名家。《三国志·魏书·杜恕传》："今之学者，师商、韩而上法

术，竟以儒家为迂阔，不周世用。"三国时期的政治领导人物如曹操、诸葛亮，都崇尚法术。晋傅玄上晋武帝疏："近者魏武好法术，而天下贵刑名。"可与杜恕语互证。魏刘廙著书（政论《群书治要》中保存了八篇）与丁仪共论刑礼，综核名实，皆传于世。吴陆逊称南阳谢景好刘廙先刑后礼之论，可证其为法家。当时，讨论政治的如徐干《中论》、桓范《世要论》，虽没有标榜申、韩之说，大体上都受了先秦法家的影响。（前人把诸葛亮穿上八卦衣，变成了张天师，那是可笑的，但把诸葛亮看作是儒家，也是可笑的。）

与法家相关的是名家，《文心雕龙·论说篇》称："魏之初霸，术兼名法。此说是也。"《魏书·邓艾传·注》，引荀绰《冀州记》："爰子俞，字世都，清贞贵素，辩于论议，采公孙龙之辞以谈微理。"这是运用先秦名家辩难之术以讨论问题的例证。《世说新语·文学篇》："谢安年少时，请阮光禄（裕）道《白马论》。为论以示谢，于是谢不即解阮语，重相咨尽。阮乃退曰：'非但能言人不可得，正索解人亦不可得。'注引《中兴书》曰：'裕甚精论难。'"这是东晋初年事，可见名家辩难术传流不绝。（"名学"，在魏晋间称为"刑名"或"形名学"。）《晋书·鲁胜传》，引述胜注《墨辩》序云："名者，所以别同异，明是非道义之门，政化之准绳也。孔子曰：'必也正名，名不正则事不成。'墨子著书作《辩经》，以立名本。惠施、公孙龙祖述其学，以正刑名显于世。……自邓析至秦时，名家者世有篇籍，率颇难知，后世莫复传习，于今五百余岁，遂亡绝。《墨辩》有上下《经》，《经》各有说，凡四篇，与其书众篇连第，故独存。……"依鲁胜的说法，名辩之学是政治教化的标准，就把孔子的正名与法家的循名责实关联起来。他又集为形、名两卷，所谓形名，即是名必有形的形名。今本《尹文子》，仲长统序云："其学本于黄老，大较刑名家也。"而《尹文子》上篇称"名以检形，形以定名"。今本《尹文子》自非原书，大约即出于魏晋人之手，但由此也可以说明"刑名"之即"形名"。（《魏书·钟会传》称："会博学，精练名理。……会死后，于会家得书二十篇，名曰《道论》，而实刑名家也。"这和

《尹文子》本于黄老而为刑名家相同。)

除了名法二家之外，如魏刘陶善论纵横，王衍初好论纵横之术，曹操论兵法的著作很多，吴人沈友也有《孙子兵法述》，诸葛亮集中有《兵要》一篇，桓范《世要论》亦有兵要一篇，都可见到汉末魏晋时儒、墨、名、法、道德、纵横以至兵家都有一定程度的发展。我们认为只有在传统上，而且是定于一尊的儒家之道丧失了，或者削弱了在思想界的领导地位以后，才有可能的。

(到了现代，我们才有了解魏晋玄学的机会，汤用彤、唐长孺二先生为此学的白眉，以上所说，多用他们的论述。)

魏晋时代，名、法、道三家的兴起，在当时，可以说是十分重要。(前代学人，总是站在儒家立场看问题，那就看错了。)那些著书立说的人，与其说他们是在研究先秦诸子，毋宁说是在研究现实的政治问题，特别是东汉的名教之治。他们都是根据儒家以外的理论，针对着名教加以批判、分析、辩护，以至纠正。整个问题就是象东汉所提倡的那种名教是否还有用，甚至是否有存在的必要。假使答案是否定的，那末，应该怎样来维持统治者的秩序？

“名教”，即是因名立教(教即教化)，内容包括一切政治设施，而就用人这一方面来谈，就突出地表现在鼓励大家求名，凭着这个“名”(声誉)，来选拔官僚与推行教化，于是用人行政便可恰当地配合。《魏书·卢毓传》：“前此诸葛诞、邓飏等驰名誉，有四聪八达之诮，帝疾之。时举中书郎，诏曰：‘得其人与否在卢生耳，选举莫取有名，名如画地作饼，不可啖也。’毓对曰：‘名不足以致异人，而可以得常士。常士畏教慕善，然后有名，非所当疾也。愚臣既不足以识异人，又主者正以循名案常为职，但当有以验其后。……’”他们君臣之间，对于选举的议论，还包含了一个才性论问题，而卢毓之言，却也正解释了名教的意义。“畏教慕善”，是符合于统治者利益的，才能以之得名；而为了提倡，为了求得需要的人才，在选举方面就因名求士，所以东汉士人努力追求的便是名。关于求名

的例子，举不胜举，即如曹操这样的豪杰之士，郑玄这样博学名家，也同样地追求声名，这可见汉末的朝野风气。郑玄告诫其子：“畏教崇善，然后有名。”即是此意。

追求声名，终于名实不符，名士们乃是一些不通世务、无益于用的人。刘劭《人物志·效难篇》云：“夫名非实，用之非效，故曰：名犹口进，而实从事退。中情之人，名不副实，用之有效，故名由众退，而实从事章。”追求声名的流弊在汉末日益暴露，主要的是统治者感到难以选拔替自己服务的人才，这是极严重的问题。

魏晋名理学家（研究名实出发的学问即是名理学，以名辩方法考察名与实的关系，作为推行正名与循名核实政治的张本。《隋书·经籍志》名家类，有魏文帝《士操》、刘劭《人物志》、梁代有《刑声论》、姚信《士纬新书》、姚氏《新书》、庐毓《九州人士论》、《通古人论》等书），把名辩之术推广到政治理论。《文心雕龙·论说篇》：“魏之初霸，术兼名法，傅嘏、王粲校练名理。”李光《翰林论》：“研至名理，论贵于允理，不求支离，若嵇康之论之矣。”正统玄学家是不想破坏名教的。曹魏初期，曹操大力压制汉末结党标榜，追求声名的风气，公开提出尚才不尚德的选举主张，这样对于名教之治，起了很大的破坏作用。可是名教正是统治阶级用以统治人民的武器，如要建设一套完全不要名教的统治理论，就等于放弃了自己所掌握的武器呢！其次，从学门、儒族培养起来的世家大族，正通过名教之治以取得政治地位呢！

三　魏晋风度及文章

《魏晋风度及文章》，这是鲁迅一九二七年九月间在“广州夏期学术演讲会”的讲题，下面还有“与药及酒之关系”七个字，这是对香港“仆欧文学”的一种讽刺。那回讲演在研究中古学术思想上非常重要，可惜，他面对的大半是“牛”，枉自弹琴一番。《鲁迅全集》印行了那么多的版子，可是对一般人的文史常识，毫无影响。

我说过章太炎师的友生，如刘师培和周氏兄弟（鲁迅、启明），对于魏晋玄学和文章，都有高度的研究；所以鲁迅那回讲演，绝非老生常谈。他说：“汉末魏初这个时代是很重要的时代，在文学方面起一个重大的变化，因当时正在黄巾和董卓大乱之后，而且又是党锢的纠纷之后，这时曹操出来了。——不过我们讲到曹操，很容易就联想起《三国志演义》，更而想起戏台上那一位花面的奸臣，但这不是观察曹操的真正方法。历史上的记载和论断有时也是极靠不住的。……年代长了，做史的是本朝人，当然恭维本朝的人物，年代短了，做史的是别朝人，便很自由地贬斥其异朝的人物。……曹操在史上年代也是颇短的，自然地逃不了被后一朝人说坏话的公例。其实，曹操是一个很有本事的人，至少是一个英雄，我虽不是曹操一党，但无论如何，总是非常佩服他。”

“董卓之后，曹操专权。在他的统治之下，第一个特色便是尚刑名。他的立法是很严的，因为当大乱之后，大家都想做皇帝，大家都想叛乱，故曹操不能不如此。曹操曾自己说过：‘倘无我，天下不知有多少人称王称帝！’这句话他倒并没有说谎。因此之故，影响到文章方面，成了清峻的风格。——就是文章要简约严明的

意思。”“此外还有一个特点，就是尚通脱。他为什么要尚通脱呢？自然也与当时的风气有莫大的关系。因为在党锢之祸以前，凡党中人都自命清流，不过讲‘清’讲得太过，便成固执，所以在汉末，清流的举动有时便非常可笑了。”（鲁迅举了许多实例。）“通脱”即随便之意，这一倾向影响到文坛，便产生多量想说甚么便说甚么的文章。又因通脱之后，改变了“固执”的老脾气，乃能充分容纳异端和外来的思想，因此诸子百家之学又起来了。魏晋的文章，走的是“清峻、通脱”的路子。

魏曹丕以长子继承父业，篡汉而即帝位。他也是喜爱文章的。其弟曹植（子建）和明帝曹叡，也都喜爱文章的。不过那时候，于通脱以外，还加上了华丽。曹丕《典论·论文》：“诗赋欲丽”，“文以气为主”。鲁迅说，曹丕“说诗赋不必寓教训，反对当时那些寓训勉于诗赋的见解，用近代的文学眼光看来，曹丕的一个时代可以说是‘文学的自觉时代’，……所以曹丕做的诗赋很好，更因他以‘气’为主，故于华丽以外，加上了‘壮大’。归纳起来，汉末、魏初的文章，可说是：‘清峻、通脱、华丽、壮大。’”（鲁迅的话，可与刘师培的《中古文学史》相印证。）把魏晋南北朝的学术思想重新研究，这是我们这一代的共同责任，我要提醒一句。

接下去，鲁迅谈到魏明帝时代的何晏与王弼。那时期，文风又起了重大的变化。何晏的名声很大，位置也很高，他喜欢研究《老子》和《易经》。至于他是怎样的一个人呢？那真相，现在很难知道了。因为他是曹氏一派的人，司马氏那一派很讨厌他，因此对他产生了许多传说。有人说何晏的脸，跟女人一样，天天敷粉的；又有人说他本来生得白净，并不搽粉的。究竟如何，我们便无从知道了。但，何晏有两件事，我们是知道的：（一）他喜欢空谈，是清谈派的祖师。（二）他喜欢吃药，是吃药派的祖师。此外，他也喜欢谈名理。他身子不好，因此，不能不服药。他吃的不是寻常的药，是一种名叫“五石散”的药。——“五石散”是一种毒药，是何晏吃开头的。汉时，大家还不敢吃，何晏或者将

药方略加改变，便吃开头了。五石散大概是五样药：石钟乳、石硫黄、白石英、紫石英、赤石脂；另外怕还配点别样的药。从书上看起来这种药是很好的，人吃了能转弱为强。因此，何晏便吃起来了，大家也跟着吃。那时，五石散的流毒就同清末的鸦片的流毒差不多，看吃药与否以分别阔气与否的。（这正是神仙家所谓服食练丹，后世所谓“吃础”、“吃珍珠粉”，也就是这一路子。）关于服散的情形及其他种种，可看葛洪的《抱朴子》。（鲁迅讲演中，说得很详尽有趣，可看原文。）

“吃散”创造于何晏，和他同志的有王弼和夏侯玄两个人，也都是服药的祖师。他们三人都会做文章，除了夏侯玄的作品流传不多了，王、何二人的文章，我们还可以看到。他们都是生于正始的，所以又称为“正始名士”。可是，这种风尚流传下去，也都只会吃药，或者竟是假装吃药，并不一定会做文章了。

东晋以后，不做文章而流为清谈，从《世说新语》可以看到他们的“语妙”。其中空论多而文章少，比较何晏、王弼他们差得远了。三人之中，王弼只有二十多岁便短命而死了。夏侯、何二人也都被司马懿所杀。二人死后，论者因为他们跟曹魏有关而骂他们。其实，何晏该骂之处，还是他提倡吃药。（服散的风气，直到隋唐还流行着呢，唐代有“解散方”，可见那时还有人服散的。）晋名人皇甫谧写了一本《高士传》，鲁迅以为其人很高超。皇甫也是服散的，有一篇文章自说吃散之苦。

冯友兰氏指出：自王充以后，至南北朝，道家之学益盛。道家之学，当时谓为玄学。——所谓“三玄”，《颜氏家训》谓系《老》《庄》《周易》；盖经王弼之注，《老子》与《周易》，皆已为同类之书。冯氏又说：当时人虽崇奉道家，其中一部分人仍推孔子为圣人，为思想的正统。不过，他们所讲的孔子之道，已经道家化，成为另一派的经学了。《晋书·阮籍传》：“阮瞻见司徒王戎，戎问曰：‘圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？’瞻曰：‘将无同。’”孔子与老庄“将无同”，乃是当时一部分人的见解，我们在这儿谈中国古代学

术思想，所谈的跟上一代的人所谈的几乎大不相同，也正在于此。

鲁迅那回讲演中，对嵇康、阮籍有极精彩的描述，他是千百年后的嵇康、阮籍的知己。他说：魏末，何晏他们以外又有一个团体新起，叫做“竹林名士”，也是七个，所以又称“竹林七贤”。正始名士服药，竹林名士饮酒。竹林的代表是嵇康和阮籍。究竟竹林名士也不纯粹喝酒的，嵇康也兼服药，阮籍则是专喝酒的代表。嵇康也饮酒，刘伶也是其中之一。他们七人中差不多都是反抗旧礼教的，这七人中，脾气各有不同，嵇、阮二人脾气都很大，阮籍老年时改得很圆通，嵇康却是始终那么倔强的。

阮籍年青时，对于访他的人，有加以青眼和白眼的分别。白眼大概是全然看不见眸子的，恐怕要练习很久才能够。鲁迅说：“青眼我会装，白眼我却装不好。后来阮籍竟做到‘口不臧否人物’的地步，嵇康却全不改变。结果阮得终其天年，而嵇竟丧于司马氏之手，与孔融、何晏等一样，遭了不幸的杀害。这大概是因为吃药和吃酒之分的缘故：吃药可以成仙，仙是可以骄视俗人的；饮酒不会成仙，所以敷衍了事。他们的态度，大抵是饮酒时衣服不穿，帽也不戴。若在平时，有这种状态，我们就说无礼，但他们就不同。居丧时不一定按例哭泣；子之于父，是不能提父的名，但在竹林名士一流人中，子都会叫父的名号。旧传下来的礼教，竹林名士是不承认的。即如刘伶——他曾做过一篇《酒德颂》，谁都知道——他是不承认世界上从前规定的道理的，曾经有这样的事：有一次有客见他，他不穿衣服。人责问他；他答人说，天地是我的房屋，房屋就是我的衣服，你们为什么进我的裤子中来？至于阮籍，就更甚了，他连上下古今也不承认，……他的意思是天地神仙，都是无意义，一切都不要，所以他觉得世上的道理不必争，神仙也不足信，既然一切都是虚无，所以他便沉湎于酒了。……阮籍作文章和诗都很好，他的诗文虽然也慷慨激昂，但许多意思都是隐而不显的。”

鲁迅又说："嵇康的论文，比阮籍更好，思想新颖，往往与古时旧说反对。孔子说：'学而时习之，不亦说乎？'嵇康作的《难自然好学论》，却道，人是并不好学的，假如一个人可以不做事而又有饭吃，就随便闲游不喜欢读书了，所以现在人之好学，是由于习惯和不得已。还有管叔蔡叔，是疑心周公，率殷民叛，因而被诛，一向公认为坏人的。而嵇康作的《管蔡论》，就也反对历代传下来的意思，说这两个人是忠臣，他们的怀疑周公，是因为地方相距太远，消息不灵通。"他们的行动，仿佛是今日的嬉皮士，他们的言论，并不是怪论，在当时而言，乃是反礼教。

嵇康那篇被司马氏所憎恨的文章，是《与山巨源绝交书》中的"非汤武而薄周孔"，司马昭因这一句话就将嵇康杀了。非薄了汤武周孔，在现代是不要紧的，在当时却关系非小。汤武是以武力定天下的，周公是辅成王的，孔子是祖述尧舜，而尧舜是禅让天下的。嵇康都说不好，那么教司马氏篡位的时候，怎么办才好呢？因此就非死不可了。

四 南 北

我们看了鲁迅的演讲稿，该明白魏晋间学术思想的演变，是一件多么重要的史迹。可是，前人茫无所知，说是五胡乱华，一笔带过，岂非十分可笑。前人也有人谈刘义庆的《世说新语》，其中一些佳话，也流传下来。可是，刘劭《人物志》和范缜《神灭论》所激起的大辩论，《弘明集》和《弘明后集》该是多么重要的书，可是那些谈"文化复兴"的人就不知其人，不知其书。所以"国学常识"这件事，成问题的实在太多了。我呢，只能尽其心力，来搜残补缺就是了。

魏晋南北朝到隋唐初那四百年间，在中国的学术思想，是一个变化最大的时期。(我们只能说"国学"是"在中国"的"学术"，不能说是"中国"的，因为这时期，印度佛学已经东来，成为我们思想文化的主流之一。)这时候，已有所谓"南学"与"北学"，"南人"与"北人"。(和今日香港人所说的"南与北"绝不相同。)《世说新语·文学篇》："褚季野语孙安国云：'北人学问渊综广博。'孙答曰：'南人学问清通简要。'支道林闻之曰：'圣贤固所忘言，自中人以还，北人看书如显处视月，南人学问如牖中窥日。'"唐长孺先生说："从来引这一段来说明南北学风的，都以为褚裒、孙盛和支道林所说的南北就相当于以后南北朝的界限。我觉得在东晋时，可能范围有些出入。褚裒（季野）为阳翟人，孙盛（安国）是太原人，所谓南北应指河南北。东迁侨人并不放弃原来籍贯，孙、褚二人的对话，只是河南北侨人彼此推重，与《隋书·儒林传》所云：'南人约简，得其精华；北学深芜，穷其枝叶。'虽同是南北，而区域是不一致的。《晋书·祖逖附兄纳传》：'时

梅陶及钟雅数说余事，纳辄困之。因曰："君汝颍之士利如锥，我幽冀之士钝如槌，持我钝槌，捶君利锥，皆当摧矣。"陶、雅并称："有神锥，不可得槌。"纳曰："假有神锥，必有神槌。"雅无以对。'祖纳为范阳人、钟雅为颍川人，这又是河南北人的彼此诋毁，与褚、孙简相互推重，事虽不同，而同以河南北相对比则一。这种以河南北相对比的人物论，大概始于东汉。"

唐氏又云："魏晋新学风的兴起实在河南。王弼创通玄学，乃是山阳人。同时名士夏侯玄是谯郡人，阮籍是陈留人，嵇康是山阳人。颍川荀氏虽然还世传经学，他的《易》学也与王弼相接近，而荀粲独好言道，也属于新学派开创人之一。创立行书法的钟繇、胡昭都是颍川人，而钟会也精练名理。这些人都是河南人，大河以北我们很少看到这类人物了。……上面所说，褚褒所谓'北人学问渊综广博'，乃指大河以北流行的汉儒经说传注；孙盛所谓'南人学问精通简要'，乃指大河以南流行的玄学。就是经学中郑玄、王肃的差异，也由于郑较近于汉儒家法，而王肃则年轻时曾从荆州学派的宋忠读《太玄》，多少受新经学影响。"(《南齐书·陆澄传》称王肃《易注》"在玄（郑）弼（王）之间"。可见其《易注》虽承其父王朗之业，而一部分也出于荆州之学，和王弼同出一源，所以一方面承汉学之旧，而另一方面，又与新学相合。)

近代学人，研究客家话的，如杨恭恒的《客话本字》，温仲和的《嘉应州志方言》，章太炎师的《岭外三州语》，罗翙云的《客方言》，黄钊的《石窟一征》，都证明了"客话多中州古语"。也正如黄遵宪所说的"方言足证中原韵，礼俗犹存三代前"。(陈兰甫也曾说过：客人声音多合周德清《中原音韵》。)所谓"南"与"北"，自和东晋南渡、南宋南迁的民族大流转有关。可是"南与北"的观念，东晋南北朝人的和南宋人的想法，大不相同，和明末清初顾亭林所说的更不相同，用香港人的说法，来看东晋人的区域概念，那更牛头不对马嘴了！这么一说，大家该明白，用科举时代的传统观念来理解魏晋玄学家的思想，自必闹出更大的笑话，我得在这

儿，郑重提一提。

那位追慕神仙家的葛洪（杭州西湖上的葛岭，便是纪念这位吐纳练丹的仙人的所在。我也曾上过他的初阳台去看过日出），他是吴人，当吴国灭亡与晋室东迁之后，亲见江南人慕效洛阳风气；他在《抱朴子》中，说了四种南北异同之点：（一）书法，（二）语言，（三）哀哭，（四）居丧。葛洪把吴之善书者，与中原之书家分列，二者之间一定有所不同，可是诸家手迹，都已不能见到，有一些保留在宋代阁帖中的刻本，真伪亦难于鉴定，而又传拓失真。葛洪所举吴国书家四人，止有皇象见于记载，其余三人，不但笔迹失传，连最简单的事迹，已不可考。《法书要录》载窦氏《述书赋》云："吴则广陵休明（皇象），朴质古情，难以穷真，非可学成，似龙蠖蛰启，伸盘复行（以上皇象）。贺氏兴伯，同时共体，瘠而不疏，逸而置礼，等殊皇、贺，品类兄弟（以上贺邵）。"北方书法之南流，改变了吴人"朴质古情"的形制，主要在于行书的推广。《晋书·卫瓘传》载卫恒《四体书势》："魏初有钟、胡二家为行书法，俱学之于刘德升，而钟氏小异，然亦各有巧，今大行于世云。"卫恒所谓，乃是古文：篆书、隶书、草书。行书、八分、楷书都属于隶书范围。卫恒于每一书体中，列举若干精于此一体的书家，钟繇、胡昭见于隶体项下，而且说其"为行书法，今大行于世"。行书是一种较新的书体，王僧虔《论书》又云："刘德升善为行书，不详何许人，颍川钟繇魏太尉，同郡胡昭公车征，二子俱学于德升，而胡书肥，钟书瘦。"张怀瓘《书断》云："案行书者，后汉颍川刘德升所作也。即正书之小伪，务从简易，相间流行，故谓之行书。王愔云：'晋魏以来工书者多以行书著名，昔钟元常善行押书是也。'……刘德升即行书之祖也。"行书一体，在汉末始在颍川提倡起来，曹魏时才流行于中原士大夫间，江南民间虽或流行，而号称书家的士大夫则尚未接受。晋灭吴以后，才传入江南，以后王羲之、献之父子书名最盛；晋以后又多学二王，这可见两晋、南北学术文化流转之迹。

关于“吴语”问题(葛洪所提到的第二点),(吴语变迁,可分若干时期,有扬雄时代的吴语,有郭璞时代的吴语,有东晋以后的吴语,有南宋以后的吴语。东晋、南宋这两时期,差不多把北方的俊秀荟集到南方来,而江左的语言乃有剧烈的变化,与其说它是吴语,不如说它是中原旧语;而现在中原人所说的,反是中原新语。)陈寅恪先生写了《东晋南朝之吴语》,周一良先生写了《南朝境内之各种人及政府对待之政策》,他们都替葛洪所说“江南士族普遍学习洛阳话”的话作注解。周氏说:“……盖扬州之侨人,不自觉中受吴人熏染,于中原与吴人语言以外渐形成一种混合之语音。同时扬州土著士大夫求与侨人沆瀣一气,竟弃吴语而效侨人之中原语音。然未必能得其似,中原语音反因吴人之模拟施用,益糅入南方成分。此种特殊语言,视扬州闾里小人之纯粹吴语固异,视百年未变之楚言(此指北方语言),亦自不同。”简单地说,这种吴化洛阳语相当于蓝青官话,因为是官话,所以只行于士族间。(抗战八年的重庆,以及近二十年的港澳,也产生了这样的语音。)

葛洪所举的第三件事是“哀哭”。他说:那时南人学了北方哭法,乃是“治饰其音”。(江南哭法,时有哀诉之言,有声调节奏,今苏州一带还是流行了这一种有声调节奏的哀诉之言。)《颜氏家训·风操篇》:“江南丧哭时有哀诉之言耳。山东重丧则唯呼‘苍天’,期功以下则唯呼‘痛深’,便是号而不哭。”(“治饰其音”的哭声出于洛阳,而为吴人所仿效。到了南北朝,颜之推已认为这是江南之俗,那时北方反而没有这种哭法了。)《艺文类聚》引《笑林》:“有人弔丧,因赍大豆一斛相与。孝子哭唤‘奈何’,以为问豆,答曰:‘可作饭。’孝子哭,复唤‘穷已’,曰:‘适得便穷,自当更送一斛。’”吴人或南人到洛阳时,由语言隔阂所闹的笑话,可作例证。)

葛洪所举第四件事是“居丧”。吴国风俗,居丧哀毁过于北方,《宋书·五行志》:“故吴之风俗相驱以急,言论弹射以刻薄相

尚。居三年之丧者，往往有致毁以死。诸葛（恪）患之，作《正交论》，虽不可以经训整乱，盖亦救时之作也。”这和葛洪所说江南旧俗相符合。这种丧过于哀的旧俗，从晋室东迁之后，带来了京洛名士放诞之风，于是遭到破坏。正确地说，如葛洪所指责的“居丧不居丧位”及“美食大饮”等，也不是北方旧俗，只是魏晋以来放诞名士的行为。但南渡侨人很多，就是染有这种放诞之风的名士或贵族子弟，因此有人还以为京洛之风如此。葛洪对于贵人的不遵丧礼，由于服散之故，加以原谅。王羲之也是服散的人，所以他也“勤以食啖为意”。但他们要责备那些不服丧的凡琐小人的居丧无礼。

唐长孺先生说：“上述只是琐细之事，却表示了吴亡以后，江南士人却至羡慕中原风尚的心理。一到晋室东迁，以洛阳为中心的中原文化，便移到了建康，改变了江南所固有的文化和风俗了。”

五　名教与佛教

如鲁迅所说的，佛教东来以后，释迦牟尼在中国社会，所取得的广大崇高地位，那是孔圣人所不能企及的。虽说每一县城都有那么一所孔庙，比之佛寺，简直太寒酸了；南京城中，有那么一处夫子庙，却有四百八十处佛寺呢！佛家教义到了中国，有了十三宗，而天台宗，比之印度本土，还完成了更大的胜业。而影响我国社会文化之深，成为思想的主流，也远在儒家之上。隋唐两代，第一流思想家都是佛门弟子；和魏晋玄学，吸引了才智之士一样，显得儒家真的寒酸不足道呢！这是我们谈中国古代学术思想者所不可不知的。

佛教传入中国，史载始自东汉明帝；细细推寻一下，似乎该早一点；初来时，当在西汉末期，哀帝元寿元年（纪元前二年），到东汉楚王英祀佛，已经六十多年了。到了东汉桓帝，在宫中正式设立黄老浮屠之祠，如《西域传》所论："楚英始盛斋戒之祀，桓帝又修华盖之饰。"初期翻译佛经的，如支谶、安清，都是桓帝时代的人。初期的佛教，和道教相结合，最重要的信条，为神灵不灭，轮回报应之说，又奉行斋戒祭祀，双方容易调和结合，成为一种佛道不分的综合形式。汤用彤说："佛教自西汉来华以后，经译未广，取法祠祀，其教旨清净无为，省欲去奢，已与汉代黄老之学同气，而浮屠作斋戒祭祀，方士亦有祠祀之为，佛言精灵不灭，道求神仙却死，相得益彰，转相资益。"此意得之。

东汉末年，有支谶、安清、安玄诸人的译经，有牟子的讨论佛义的《理惑论》，于是佛教本义渐渐显明，从玄术道士那一角站了起来，自立一帜。当时笮融大造浮屠之祠，也不再如楚王英那

样兼祀黄老了。魏晋之代，原是政治长在动摇，人民生活最痛苦的时期，也是宗教最易萌长的温床，遁世超俗之风日盛，出家为僧人也就多起来了。那三百多年中，高僧辈出，如释道安、支道林、竺法深、释慧远辈，他们不仅宣扬佛理，也精通诸子之学，所以为时流所敬重。佛徒在汉末三国间，在士大夫中并没有地位，到了西晋，渐露头角，阮瞻、庾敳与沙门孝龙为友，桓颖与竺法深结交，开了名士僧侣交游的风气。到了东晋，这风气日盛，僧徒加入清谈，士子研究佛理，且看简文帝门下出入的僧人无不是谈客，那些名士式的谈客，无不和佛徒往来，便可明白那时的风尚了。《世说新语·文学篇》称："支道林、许询诸人共在会稽王斋头，支为法师，许为都讲（时讲《维摩诘经》）。支通一义，四坐莫不厌心（满意）。许送一难，众人莫不忭舞。但共嗟咏二家之美，不辨其理之所在。"可见当日士林研究佛学的风气，即算佛理深微，一时不易理会，但坐在讲台下面，听起来仍是津津有味。即如殷浩，是一个精研佛典的名士，他有所不悟，便向佛师去请益，一面证明了佛理的玄妙，一面可见学者研治佛学的认真。佛教除了那份宗教的力量，又给当时的士大夫以一种思想上的势力。佛徒之中，声望最高的是支道林，一时名流的谢安、王羲之、殷浩、孙绰、许询、王濛、袁弘诸人，都和他交游来往密切，对他的学问言动，无不一致推重。王濛说他"寻微之功，不减王弼"。郄超说："林法师神理所通，玄拔独悟，数百年来，绍明大法，令真理不绝，一人而已。"在我意想中，仿佛看见了弘一法师了。

如唐长孺先生所说的，自然与名教问题，到了东晋，大体已经解决了；可是那时期佛教盛行，寺院经济的发展与俗世地主经济产生矛盾，而佛教教义也存在着与名教的矛盾，因此又引起了争执。一方头，由于信仰佛教的士人早已接受名教的自然合一之说，所以很快就利用过去"将无同"的办法，囫囵地承认周孔与佛相合。孙绰《喻道论》："周孔即佛，佛即周孔，盖外内名之耳。故在

皇为皇，在王为王。佛者梵语，晋训觉也，觉之为义，悟佛之谓，犹孟轲以圣人为先觉，其旨一也。应世轨物，盖亦随时，周孔救极弊，佛教明其本耳。共为首尾，其致不殊。"孙绰的说法，正是玄学家对儒道二家的看法，与李充《学箴》"圣教救其末，老庄明其本"一样，只是把"老庄"换上一个"佛"而已。《弘明集》无名氏《正诬论》云："佛与周孔，但共明忠孝信顺，从之者吉，背之者凶。"正是同样的意思。连对佛学颇有研究的宗炳，也在《明佛论》中说："是以孔、老、如来，虽三训殊途，而习善共辙也。"这种说法，都是脱胎于名教自然相合之说，却不是佛教的本义。直到释道安《二教论》出，反对周孔即佛之说，也否认佛之言觉，也等于孟子所谓先觉；到了梁武帝出来，他便斥周孔为邪道了。

佛教与周孔之道，自有基本上的不同之点；可是，东晋南北朝名士还不曾考虑过。他们所提出的，第一是沙门不敬王者的问题。《弘明集》桓玄《难王中令》云："又云：'君臣之敬，礼尽名教；今沙门既不臣王侯，故敬与之废，何为其然！夫敬之为理，上纸言之详矣。君臣之敬，皆是自然之所生，理笃于情，本岂是名教之事耶？'"桓玄认为君臣之敬，本于自然，非名教之事，实际上仍是以名教即自然之说来驳王谧。那时儒、道在名教上的不同观点已统一了；可是佛教和儒术如何协调，倒是颇为困难的。在现实的俗世王者，与佛教徒的统属上，就出现了佛法与名教的矛盾。儒家一向认为"普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣"，而佛教却把佛教寺院以及僧人说成超出于俗世政权的统治之外了。当时，慧远在《沙门不敬王者论》，论及"在家"，承认就在家而言，名教本于自然，而且佛教还是有助于名教。如果出了家，则既已"不存身而息患，不顺化而求宗"，自与俗世的教化生养无关，因此就不与"顺化之民，尸禄之贤"同其教敬。慧远并不排斥名教，其意在于分别在家与出家两个世界；尧孔之教为入世之至道，佛教本来就不反对，而且还肯定与佛教"发致不殊"，"归涂有会"。尧孔与释迦在两个世界各体其极，但二者不能兼应。他否定佛教

和名教可以合一，但肯定可以并行，而且“潜相影响”的。——这样的论点，我们看了，该有什么感想呢？

第二则是顾欢所提出的“夷夏论”。他是从儒家夷夏之别出发来排斥佛教的。（顾欢，晚节服食，事黄老道，解阴阳书，时人称为顾道士。）他说：“国师、道士无过老庄，儒林之宗，孰出周孔，若孔老非佛，谁则当之？”又云：“道则佛也，佛则道也。”仿佛并不鄙视佛教。但他说佛氏“下弃妻孥，上废宗祀，嗜欲之物，皆以礼佛，孝敬之典，独以法屈，悖礼犯顺，曾莫之觉”。这就是说佛教不娶，不祭祖宗，不敬君亲，有违名教了！

一千五百年前，齐梁之际，中国学术思想界有一场“神灭论”及“神不灭论”的大争论。《梁书·范缜传》：“范缜，南乡舞阴人。博通经术，尤精三《礼》。初，缜在齐世，尝侍竟陵王子良。子良精信释教，而缜盛称无佛。”其《神灭论》曰：“形者神之质，神者形之用。……神之于质，犹利之于刀。形之于用，犹刀之于利。利之名非刀也，刀之名非利也。然而舍利无刀，舍刀无利。未闻刀没而利存，岂容形亡而神在。”范缜又自设难云：“‘人有形，木亦有形。但人之形有名，木之形无知，岂非因人于形之外，尚有神耶？，’答云：‘人之质，质有知也。木之质，质无知也。人之质，非木质也；木之质，非人之质也。安有如木之质，而复有异木之知哉？’”人之质本是有知之质，木之质本是无知之质；故人有知而木无知也。又自设难云：“‘人死，其形骸即无知，可见人之形骸，本是无知之质，与木相同，故人实有如木之质，而有异木之知，此所以异，岂非因人于形之外，尚有神耶？’答云：‘死者有如木之质，而无异木之知。生者有异木之知，而无如木之质。……生形之非死形，死形之非生形，区已革矣。安有生人之形骸，而有死人之骨骸哉？’”死者形骸如木，故无知。生者形骸异木，故有知。死人之形，自是死人之形，因其已死之故，与生人之形骸绝异。不能以死人形骸与木同，遂谓生人之形骸亦与木同也。又自设难云：“‘此死人之骨骼，若非生者之形骸，则此骨骼从何而至？’答云：‘是生

者之形骸，变为死者之骨骼也。'"谓生者之形骸变为死者之骨骼可，谓死者之骨骼，即是生者之形骸不可。

范缜又以为"形即神"，故"手等皆是神分"，故手等有痛痒之知。至于"是非之虑，则心器所主"，此"心器"即是"五藏之心"。他又述其所以主张神灭之动机，云："浮屠害政，桑门蠹俗。……其流莫已，其病无垠。若知陶甄禀于自然，森罗均于独化；忽焉自有，恍尔而无；来也不御，去也不追；乘夫天理，各安其性。小人甘其陇亩，君子安其恬素。耕而食，食不可穷也。蚕而衣，衣不可尽也。下有余以奉其上，上无为以待其下。可以全生，可以养亲。可以为己，可以为人。可以匡国，可以霸君，用此道也。"佛教以为生死事大，又以生死轮回为苦，故教人修行脱离生死。若知本无轮回，生死任其自然，则"小人甘其陇亩，君子安其恬素"。佛教所视为问题的，便不成问题了。（唐长孺先生说范缜的《神灭论》，具有唯物论倾向是显著的。有些话采取郭象《庄子注》崇有、独化之意，所谓"独化"，即"无待而自生自化"之意。）

《梁书·范缜传》："萧子良问曰：'君不信因果，世间何得有富贵，何得有贫贱？'缜答曰：'人之生譬如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而堕，自有拂帘幌，坠于茵席之上；自有关篱墙，落于溷粪之侧。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟有何处？'子良不能屈。"唐氏谓范缜所说是倾向于偶然的，也正是《庄子》郭《注》的倾向，至于"乘夫天理，各安其性"，就可以全生、养亲等等，正是道家之说。他是从前道家学说中取其朴素的唯物观点来反对佛教的。

范氏《神灭论》一出，朝野喧哗，子良集僧群难之，而不能屈。《弘明集》载有曹思文之《难神灭论》，又有梁帝《敕答》文，《广弘明集》也有沈约的《神不灭义》，可见当时人士对这一问题的重视。

六 三 教

有一句口头语，叫"三教九流"。"九流"便是诸子百家，我已约略说过了。"三教"便是儒、道、佛三家。（虽说耶稣世代，跟孔子、释迦相先后，在东方并不知道有伯利恒出现了新星的事。耶教传到中国，虽有四五百年历史，比之佛教，那真微渺极了。道教奉老子为教主，和道家的老庄，并没有多大关系。）三教之间，虽没象新旧教那样兵连祸结，却也互相排击。唐天子李姓，由于老子姓李，乃尊道教，佛教就碰到过"三武之劫"。在南北朝隋唐世代，也有人主张调和三教，如近世所谓"一贯道"的。北周武帝建德二年"集群臣及沙门、道士等，帝升高座，辩释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后"。又《隋书·李士谦传》："客问三教优劣。士谦曰：'佛日也；道月也；儒，五星也。'客亦不能难而止。"这便是"三教论衡"之始。

唐末懿宗咸通中，"优人李可及，滑稽谐戏，独出辈流。当延庆节，缁（佛）黄（道）共论毕，次及倡优为戏。可及乃儒衣角巾，褒衣博带，摄齐以升崇座，自称三教论衡。其偶坐者问曰：'既称博通三教，释迦牟尼，乃是何人？'对曰：'是妇人也'。问者惊曰：'何也？'对曰：'《金刚经》云："敷座而坐。"若非妇人，何待夫坐，然后坐耶？'又问曰：'太上老君是何人也？'对曰：'亦妇人也。'闻者益所不喻。乃云：'《道德经》云："吾有大患，是吾有身，及吾无身，吾复何患！"倘非妇人，何患乎无娠乎？'上大悦。又问曰：'文宣王何人也？'对曰：'亦妇人也。'问者曰：'何以知之？'对曰：'《论语》曰："沽之哉！沽之哉，吾待贾者也。"倘非妇人，待嫁奚为？'于是上意益欢。"这样的讽刺口吻，使我们明白隋唐之代，儒家的一尊地位。

早已动摇了。（袁守定说："三教并称，始于宇文周之世，然道、佛两家，时行时禁，尚未至与儒等也。唐始令释、道讲论于麟德殿。贞元间又以儒生间之。厥后白乐天有三教论衡，其时特重道教；贺知章、李邺侯辈，亦至乞为道士。盖以李出老氏，故虽代有贤臣，而亦不敢论定也。"当时事实正是如此。）

我在这儿，只是追述隋唐之代朝野的学术思想，如此如此，至于三教短长以及彼此攻击，如傅奕《请除佛法表》，韩愈《原道》、《谏佛骨表》，都不在讨论之列。南宋陆九渊《与王顺伯书》云："大抵学术有虚有实，儒者有儒者之说，老者有老者之说，释氏有释氏之说，天下之学术众矣，而大别则此三家。"直到宋明理学家出来，建了新儒家，才算把过去六七百年间的矛盾有了融通的大道了。

这儿，我得插说一段关于道教的话。魏晋玄学，尊《老》、《庄》及《周易》，可是道教乃从张道陵五斗米道来，并非老、庄的自然哲学，所以隋唐道教和魏晋玄学绝不相干的。唐《封氏闻见记》云："国朝（唐）以李氏出自老子，故崇道教。高祖武德三年，吉州人吉善行，于羊角山见白衣老父，呼善行谓之曰：'为我语唐天子，我是老君，即汝祖也。今年无贼，天下太平。'高祖遣人致祭，立庙于其地，遂改浮首山为神山，拜善行为朝散大夫。高宗乾封元年，还自岱岳，过真源县，诣老君庙，遥尊为元元皇帝。元宗开元二十一年，亲注老子《道德经》，令学者习之。二十九年，令两京诸州，各置元元皇帝庙，号元元宫，诸州号紫极宫；寻改西京元元宫为太清宫。"这便是一篇神话。那位有名的唐太宗，他在贞观十一年，也下过敕令："老子是朕祖宗，名位称号，宜在佛前。"可见唐代帝王把这看得很认真的。这种风尚在两宋元明，依然在宫庭中流行着："宋徽宗崇尚道教，黄冠出入宫禁，号金门羽客，气焰赫然。"亦其一例。

陈寅恪先生在审查冯友兰先生《中国哲学史》下卷报告中说："……新儒家之产生，关于道教方面，如新安之学说，其所受

影响甚深且远。自来述之者皆无惬意之作。近日常盘大定推论儒、道之关系，所说甚繁，仍多未能解决之问题。盖道藏之秘籍，迄今无专治之人，而晋南北朝隋唐五代数百年间，道教变迁传衍之始末，及其与儒、佛二家互相关系之事实，尚有待于研究。此则吾国思想史上前修所遗之缺憾，更有俟于后贤之追补者也。南北朝时即有儒、释、道三教之目。至李唐之世，遂成固定之制度。如国家有庆典，则召集三教之学士讲论于殿廷，是其一例。故自晋至今，言中国之思想，可以儒、释、道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则三教之说，要为不易之论。儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学，佐成秦治。秦之法制，实儒家一派学说之所附系。《中庸》之'车同轨，书同文，行同伦'，为儒家理想之制度，而于秦始皇之身而得以实现之也。汉承秦业，其官制、法律亦袭用前朝。遗传至晋以后，法律与《礼经》互称，儒家《周官》之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行典，莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度、法律、公私生活之方面；而关于学说思想之方面，或转有不如佛、道二教者。如六朝士大夫号称旷达，而夷考其实，往往笃孝义之行，严家讳之禁，此皆儒家之教训，固无预于佛、老之玄风者也。释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突，输入之后，若久不变易则决难保持。是以佛教学说能于吾国思想史上发生重大久长之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，如玄奘唯识之学，虽震荡一时人心，而卒归于消沉歇绝。近虽有人焉，欲燃其死灰，疑终不能复振。其故匪他，以性质与环境互相方圆凿枘，势不得不然也。六朝以后之道教，包罗至广，演变至繁，不似儒教之偏重政治社会制度，故思想上尤易融会吸收。凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。如天台宗者，佛教宗派中道教意义最富之一宗也。其宗徒梁敬之

与李习之之关系，实启新儒家开创之动机。北宋之智圆提倡《中庸》，甚至以僧徒而号中庸子，并自为传以述其义。其年代犹在司马君实作《中庸广义》之前，似亦于宋代新儒家为先觉。二者之间，其关系如何，且不详论。然举此一例，已足见新儒家产生之问题，犹有未发之覆在也。至道教对输入之思想，如佛教、摩尼教等，无不尽量吸收，然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后，则坚持夷夏之论，以排斥外来之教义，此种思想上之态度，自六朝时亦已如此。虽似相反，而实足以相成，后来新儒家即继承此种遗业而能大成者。"陈寅恪先生说是旧瓶注新酒，他把新酒注在旧瓶之一角，让世人有一尝的机会。其意即是说冯友兰先生贯通佛学，自是一大发明。

我年已衰老，这回应友人之约，要我对年青的孩子讲中国古代学术思想的演变。我虽不能如陈寅恪先生所说的那样寻流溯源，烛隐发微，我却不能如谈高头讲章的严贡生那样人云亦云，这是一种"有所见"的书，不仅是"有所知"的书，窃愿藏之名山以待后世的知者。

自幼年时，先父先教之以《朱子小学》，继课之以朱子《近思录》，因此我对于朱熹的学说有着下意识中的"反感"。可是，一九三八年冬天，从江西铅山鹅湖讲学回来，天寒地冻，伏处鹰潭旅次，对当世之巨变，怀昔贤之高风，在观点上，多少复归于朱子的门庭，和冯友兰的新理学相符合。这回讲学，我自觉地对朱子的理学不再那么反感。朱氏地下有知，也一定同意我对道家知识的再认识的。

在三教论的前期，有一种托名列（御寇）的著作，叫做《列子》。列子身世，和庄子相先后，是春秋战国之际的学人。可是今日传世的《列子》，乃是魏晋时代人的作品，先后相去七百年。其中的《杨朱篇》，也不是和孟子同时的杨朱（即是被孟子看作是杨朱"为我无君"的猛兽之一），乃是代表清谈家放情肆志派的思想。这种思想有着老庄派的自然哲学，也有着神仙家的道教成分。在

三教论衡中，正渗透着这种思想，其中有纯粹的唯物论、机械论和快乐主义。如《力命篇》，代表他们的机械论。力代表普通所谓人力，命代表所谓天命。事物之变化皆自己进行，人力与天命，皆不能控制转移之。事物之变化，又是不得不然者，如列子之说，天然之变化及人之活动，皆是机械的。神及人之自由目的等，皆不能存，诚一极端的决定论也。

在唯物机械论基础，《列子·杨朱篇》发挥他的放情肆志的人生观。他们认为人生甚短，其中大部分严格说来，并不是人生。《杨朱篇》有云："百年，寿之大齐。得百年者，千无一焉。设有一者，孩抱以逮昏老，几居其半矣。夜眠之所弭，昼觉之所遗，又几居其半矣。痛疾哀苦，亡失忧惧，又几居其半矣。量十数年之中，逌然而自得，亡介焉之虑者，亦亡一时之中尔。"生前既为暂时，死后亦归断灭，《杨朱篇》曰："万物所异者，生也；所同者，死也。生则有贤愚贵贱，是所异也；死则有臭腐消灭，是所同也。虽然，贤愚贵贱，非所能也；臭腐消灭，亦非所能也。故生非所生，死非所死，贤非所贤，愚非所愚，贵非所贵，贱非所贱。然而万物齐生齐死，齐贤齐愚，齐贵齐贱。十年亦死，百年亦死；仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨；腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后。"活着好好地找寻快乐的路子，死后的事，用不着去管了，这便是《杨朱篇》人生哲学之全部。人生之中，只有快乐享受最有价值，而人生之目的及意义，即在于此。刘伶饮酒，死即埋我，也就是这一派的生活路子。

冯友兰先生说："希腊施勒尼学派哲人谓，所谓公直、尊贵、耻辱等，俱非天然本然而有，乃系法律习惯所定；而法律习惯，如提奥多拉斯（Theodorus）说，乃因愚人之同意而存在。法律习惯，亦或有用，然所谓有用，乃对将来的利而言，非目下所可享受者。若不计将来，只顾目下，则各种法律及诸制度，诚只足'阏'诸欲而已。"《杨朱篇》所重视只是目前快乐，如果目前快乐可以享受，则以后结果都不必考虑，便是此意。

七　隋唐佛学

不管怎么说，从佛教输入，迄今将近二千年，其成为我们社会生活的主要成分，包括生老病死在内，这是不可否认的事实。耶稣输入中国，差不多五百年了，却和一般人的生活毫无关系。我到了香港，才知道有所谓圣诞节、复活节这一类玩意儿。但基督教所谓人类祖先是犯了罪到世间来受难这一基本观点，和我们传统的儒家精神绝不相合，所以基督教绝难和佛教相比，决不会在东方生根的。

那末，佛教观点能和儒、墨精神相合吗？那也并非如此。冯友兰氏曾举出三个要点：

（一）佛学中派别虽多，然其大体之倾向，则在于说明“诸行无常，诸法无我”。所谓外界，乃系吾人之心所现，虚妄必不实，所谓空也。但，我们中国人对于世界之见解，皆为实在论。即以为吾人主观之外，实有客观的外界。如谓外界必依吾人之心，乃始有存在，在中国人视之，乃非常可怪之论，故中国人之讲佛学者多，与佛学所谓空者以一种解释，使外界为不真空。（僧肇语。）

（二）“诸行无常，诸法无我，涅槃寂净”，乃佛教中之三法印。涅槃译言圆寂，佛之最高境界，乃永寂不动者；但中国人又注重人之活动，儒家所说之最高境界，亦即在活动中。如《易传》所说“天行健，君子以自强不息”。“自强不息”，即于活动中求最高境界也。即庄学最富于出世色彩，然其理想中之真人至人，亦非无活动者。故我国人之讲佛学者，多以为佛之境界并非永寂不动。佛之净心，亦“繁兴大用”，虽“不

为世染"，而亦"不为寂滞"(《大乘止观法门》语)，所谓"寂而恒照，照而恒寂"(僧肇语)。

(三) 印度社会中阶级之分甚严，故佛学中有一部分谓有一种人，无有佛性，不能成佛。但中国人以为"人皆可以为尧舜"，故中国人之讲学者，多以为人人皆有佛性，即一阐提亦可成佛（道生语)。又佛教有轮回之说，一生物此生所有修行之成就，即为来生继续修行之根基，如此历劫修行，积渐始能成佛。如此说，则并世之人其成佛之可能，均不相同。但中国人所说："人皆可以为尧舜"之义，乃谓人人皆于此生可为尧舜，无论何人，苟"服尧之服，行尧之行，言尧之言"，皆即是尧。而人之可以为此，又皆有其自由意志，故中国人之讲佛学者，又为"顿悟成佛"(道生语)之说，以为无论何人，"一念相应，便成正觉"(神会语)。

冯氏说："凡此倾向，非谓印度人所必无有；但中国之佛学家，则多就此方面发挥也。"所以魏晋南北朝的佛学，都是中国化的佛学，谈玄之士，都以为老庄及佛学本无二致。刘虬云："玄圃以东，号曰太一；罽宾以西，字为正觉。希无之，与修空，其揆一也。"范晔也说："详其清心释累之训，空有兼遣之宗，道书之流也。"当时，多有以庄学讲佛学者，上面已经说过了。可是，佛教到了南朝梁代，释昙济作《六家七宗论》：论有六家，分成七宗：一本无宗，二本无异宗，三即色宗，四心无宗，五识含宗，六幻化宗，七缘会宗。上七宗中，后三宗所持皆我国哲学中所无有，也和实在论相违反的。

关于佛学的研究，我自知只是半桶水，好在整桶水，如欧阳竟无、熊十力、章太炎师、冯友兰诸氏的，并不很多。再则，如弘一法师（李叔同师)、太虚法师他们，也并不作比较佛学研究的，有时候，半桶水也就很够了。至于，主持中文中学会考的腐儒们，他们对于隋唐佛学茫无所知，因此国学常识测验题，关涉到佛学的，几乎没有过。因此该用三五十万字才说得了的大问题，我就

浓缩在二三千字中，也算交待过了。

佛教经典，渗透到一般社会生活中去，实例很多，我也不多举了。我只举一句口头语：不必合十，随口念了"南无阿弥陀佛"，真是随时随地可以听到的。可是，这六个字，都是梵文，没有一个汉字，也不是一句汉话。"南无"（无读作有），有人译作"皈依"。可是依佛说，凡是由于外力，即宣传、劝导之类，因而有了信仰者，都算不得"皈依"，必得自我觉悟，出之于内心的向往的，才是"南无"（皈依）。"阿弥陀"也是梵语。我且举一个例子：远在埃及山崖边有一大瀑布，下泻在潭中，成螺旋形。这螺旋形，我们从五里路外看去，万古如斯，并没变动过；可是走到崖边去看，那潭中螺旋，每一秒钟都有变化。那末，我们该说有没有那螺旋形呢？说有也可以，但那螺旋毕竟是个幻影；说没有也可以，但千万年来一直有那么一个螺旋形，这便是"阿弥陀"。"色即是空，空即是色"，懂得这一番道理的，那便是"佛"，"佛＝觉"。

这些话，我不想多说了，但我们应该知道魏晋南北朝的佛学，多少带着东方的气息，并非纯粹的佛学。（释迦生前讲学，生徒并无记录，即有记录，也是用白粉写在菩提叶上，随即散灭，没有保留下来。后世所谓佛经，都是释迦死后门弟子两次大集结，凭着各人记忆录了下来的。不独上座，大众的观点，并不完全相同。再则释迦悟道后，对高弟子说"中道"论，后来对大众们说"有"，再进才说"无"，到了老年，又再说"中道"。所以佛经持论，也有不同，此非一般念佛的人所能体会的。）

隋唐的佛学，乃是道地的佛学，那位有名的玄奘，他从印度游学回来，介绍世亲护法一派的佛学于中国，这是最忠实的介绍。如冯友兰氏所说的："其所倡之宗派中，最少中国人传统的思想，但其教义极有哲学的兴趣。"（玄奘姓陈，偃师人，生于隋末，年十三出家，以唐太宗贞观三年赴印度求法，时年二十六。到了贞观十九年，归至长安，在印度住了十五年。唐高宗麟德元

年卒。)玄奘介绍成唯识论，以为境无识有；所谓“离空有说唯识教也”，这是唯识教之第一步说。一切唯识，为破此二执，当知“我”“法”皆“非实有”(《唯识二十论》)。他以外界为吾人之识所现，而吾人之识，亦系“依他起”，乃一种极端主观的唯心论，与常识极相违反的。(章太炎师也讲唯识论，他在《蓟汉微言》开头，也讲阿赖耶识。在这一方面，我是门外汉。梁启超氏说，章师“专修慈氏世亲之书，此一术也，以分析名相始，以排遣名相终”。此语极可寻味。)

唐玄奘的传说，因《西游记》而神话化，可是这位大智大慧的高僧，他的佛学，一直很少人理会得，这一点，和其他先知的命运差不了多少的。

且说，和玄奘相先后，还有一位高僧法藏，他也是宣扬佛法的主要人物之一。法藏，字贤首，姓康，本康居人，其祖父归化中国，法藏于唐贞观十七年，生于长安，曾参加玄奘译经事业；后以与玄奘见解不同而出译场，其后即发挥杜顺和尚及智俨之说，立华严宗(十三宗之一)。《高僧传》称：“藏为则天(武后)讲《新华严经》，至天帝网义十重玄门、海印三昧门、六相和合义门、普眼境界门，此诸义章皆是《华严》总别义网，帝于此茫然未决。藏乃指镇殿金狮子为喻，因撰义门，径捷易解，号《金师子章》，列十门总别之相，帝遂开悟其旨。”

《金师子章》列有十门。所谓十门者：“初明缘起，二辨色空，三约三性，四显无相，五说无生，六论五教，七勒十玄，八括六相，九成菩提，十入涅槃。”明缘起者，《金师子章》云：“谓金无自性，随工巧匠缘，遂有师子相起。起但是缘，故名缘起。”此以金喻本体，师子喻现象。本体世界，法藏名之为“理法界”，现象世界，法藏名之为“事法界”。本体如水，现象如波，水中之波，即现象世界中诸事物也。“辨色空”者，《金师子章》云：“谓师子相虚，唯是真金。师子不有，金体不无，故名色空。又复空无自相，约色以明。不碍幻有，名为色空。”他说，现象世界中诸

事物皆是幻象，故名“色空”，此即是空，非绝无诸事物之空也。……所谓空者，非绝无诸事物之“断灭空”，亦非诸事物以外另有之“色外空”，空亦非另是一物，若然，则空为有矣。《金师子章》以为幻有是幻，因之言色空。所谓空者，即指此耳。故曰“空无自相，约色以明”也。我在这儿，既非宣扬佛法，就此打住了。

十三宗之中，天台宗和禅宗，也是最重要的佛学宗派。陈、隋间智顗为又一派佛学之大师，世称智者大师。智顗居天台山，故此派世称为天台宗。此宗以《法华经》为本经，故世又称为法华宗。此宗以慧文为第一祖，慧思为第二祖，智顗为第三祖。智顗为此宗之发扬光大者，其著述亦极多。但其所说，多为修行之方法，不尽有哲学的兴趣。《大乘止观法门》一书，相传为慧思作。然其书曾引述《起信论》。慧思之时代，不及见《起信论》，故知非慧思作。其书中又似受唯识宗及华严宗之影响者，疑系唯识宗、华严宗盛时天台宗人之所作也（冯友兰氏引陈寅恪氏语）。（《大乘止观法门》过于专门，这儿我不多说了。）

天台宗第九祖湛然，世称荆溪大师（姓戚，常州人），作《金刚錍》，立“无情有性”之说，我们佛学家思想，在这方面的发展，至湛然而造极了。以同一的观点来说，那末，道生的顿悟成佛之说，到了禅宗之顿门，便登峰造极了。佛教中所说修行之最高境界，可以一悟而得，即积学之人，亦须一悟，方能达此最高境界。此意后来日益推衍，遂有谓佛法有“教外别传”。谓除佛教经典之教外，尚有“以心传心，不立文字”之法。佛教之经典，如筌，乃学人所研究。然若直悟本人之本心即是佛之法身，则可不借学而立地成佛。中国之禅宗中之顿门，即弘宣此说的——禅宗中所称述，以为此宗直受释迦佛之心传，“以心传心，不立文字”，传至菩提达摩乃传至中国。达摩为初祖，慧可为二祖，僧璨为三祖，道信为四祖，弘忍为五祖；五祖后分为南北宗，北宗以神秀为六祖，南宗以慧能为六祖。

八　两篇序文

十年前，一位从英国来的牛津学生，他的博士论文专题是《王船山哲学》，他在我家中读了一年，又到日本西京去研究了一年。他已得了博士学位，在牛津任副教授。去年暑假，他又以交换讲座到日本去，经过香港时，我借了一本宇同先生的《中国哲学大纲》给他。后来，他从日本回国，又经过香港，他问我有关宇同的生平和其他著作，我可说毫无所知。不过，我同意他的说法：宇同先生的中国哲学研究，其成就不在冯友兰之下。

为了研究中国的学术思想，我倒想简单地介绍宇同先生所写的两篇序文。（他的《中国哲学大纲》，恰好碰上两大变动时期，坊间实在不容易找到了。而我谈到经、子部分，即将进入宋明理学阶段，宇同先生的话，倒是值得听一听的。）他说："第一，审其基本倾向——中国哲学研究，应先辨识中国哲学之基本倾向，即中国宇宙论之基本倾向，中国人生论之基本倾向等。如不先对于中国哲学之基本倾向有所认识，必不会深刻了解中国哲学家之学说。举例来说，如不知道中国哲学，不作非实在的现象，与在现象背后的实在之别，便不能了解中国哲学中的宇宙论。不知道中国大部分哲学以天人合一为基本观点，则不会了解中国的人生论。基本倾向即是基本假定，有的是明言的，有的是默认的，默认的尤须辨识，而亦最难辨识。

"第二，析其辞命意谓——对于过去哲学中的根本概念之确切意谓，更须加以精密的解析。古人的名词，常一家一义，其字同，其意谓则大不同。如'道'，老庄及程朱所谓'道'，是究竟理则之义。张子及戴东原所谓'道'，则是宇宙整个变易历程之义。

又如‘性’,孟子所谓‘性’,仅指人之所以为人之特殊可能倾向。荀子所谓‘性’,则指生而完具的行为，不论其与禽兽相异与否，惟不包含可能倾向。而宋儒张、程所谓性，乃指‘极本穷原之性’;实即宇宙本根。又如‘气’,一般人都认为是空虚神秘的字眼，其实乃是一个比较实际的观念，与物质的观念相接近。更如‘神’字,最易误解，中国哲学中所谓神，非鬼神之神,而是能变化妙用之义。如因中国哲人多讲所谓神，遂认为有神论，便大谬了。

“第三，察其条理系统——冯友兰先生谓中国哲学，虽无形式上的系统，而有实质上的系统，实为不移之至论。此书目的之一，是寻出整个中国哲学的条理系统。中国哲学之整个系统，比每一个哲学家之系统，自然较为广大。每一个哲学家，对于所有的哲学问题，未必全部都讨论到，而讲整个中国哲学的系统，则须对于所有哲学家所讨论的一切哲学问题，都予以适当的位置。求中国哲学系统，又最忌以西洋哲学的模式来套，而应当细心考寻中国哲学之固有脉络。

“第四，辨其发展源流——发展或历史的观点，是永远有用的；想深切了解一个学说，必须了解发展历程，考察其原始与流变。而在发展历程之考察中，尤应注意对立者之互转，概念意谓之变迁与转移、分解与融合；问题之发生与发展、起伏及消长，学说之发展与演变，在发展中，相反学说之对转，即学说由演变而转入于其相反；这都是应注意审勘的。考察概念学说之发展，与其对立互转，这可以说是辩证法在中国哲学上之应用。”这是宇同先生三十年前写成这部《哲学大纲》的论点。

宇同先生的《中国哲学大纲》初版于一九三七年夏间，那正是“八·一三”战役发生时，因此，一般人都不曾加以注意。到了一九五八年，用旧纸型印行，在海外似乎没有看见过，我是在北京东安市场买来的。我读了他的新序，觉得很有启悟性。在这儿，我该简括地评介一下。(结尾上，他还有一篇很有意义的文

字:《中国哲学中之活的与死的》。正是我准备谈宋明理学的引言。)

宇同先生说:"关于中国历史的分期,现在史学家们还在争论之中。现在姑且假定:殷周是奴隶制时代,春秋战国是从奴隶制到封建制过渡的时期,秦汉以后到清代中期是封建制时代。春秋战国时期,在奴隶制社会内部逐渐发生了封建的生产关系。这时各阶层出身的知识分子都活跃起来。以开明奴隶主身分出现的'士',独立手工业者出身的'士',由贵族下降而为隐者的'士',代表新兴地主的'士',各自成立学派,形成了百家争鸣的局面。……儒家的学说表现了开明奴隶主的意识。……孔子主张尊重一切人的独立意志,提出了以'泛爱众'为主旨的'仁'的学说。孔子思想中有保守的方面,但进步的方面却是主要的。孟子继承了孔子的观点,他一方面要重新奠定等级制度,主张'亲贤','世禄',一方面又要求当时的贵族们对自由民作重大的让步,提出了'民为贵'的口号。荀子的思想主要代表了新兴地主阶级的利益,主张调整从奴隶制社会传下来的'礼',使其符合于地主阶级的需要。

"墨子及其门徒,大都是独立手工业者出身的士,他们的学说反映了小生产者阶层的要求。他们主张提高手工业者与农民的政治地位,要求尊重手工业者与农民参与政治的权利,这就是'尚贤'学说的本质。墨子的'兼爱'、'节用'学说,也有调整等级制度,减消各等级之间距离的意义。墨家思想,反映了一部分自由民的愿望,却不适合于地主阶级的要求,所以秦汉以后就中绝了。道家学说是一些由贵族下降而为自由民的知识分子的思想。这些所谓隐士过着自食其力的生活,与劳动者有些接近,所以也反映了一部分自由民反对压迫的情绪。但是他们自己是由贵族地位下降的,因而留恋过去,反对任何改革。他们的思想便呈现复杂综错的面貌。法家是新兴地主阶级的代言人,他们是排斥旧贵族势力的勇猛斗士,力图为封建的生产关系,开辟道路。同

时，他们又表现了轻视人民的倾向。——先秦时代儒、墨、道、法学说的阶级本质大体如此。

“汉代社会的基本矛盾，是地主阶级与农民的矛盾，其次还有地主阶级内部的开明绅士，与贵族大地主的矛盾，地主与商人的矛盾等等。这时，思想战线上的主要斗争是‘天人感应’的唯心主义与宣扬‘自然’观点的唯物主义之间的斗争。董仲舒是天人感应的宣传者，而王充是唯物主义的主要代表。到了魏晋时代，阶级矛盾的情况又有演变。豪门世族掌握了政治上经济上的大权，于是在地主阶级与农民的基本矛盾之外，豪门世族大地主与中小地主阶级之间的矛盾，也成为一个突出的矛盾。这个时期思想斗争，主要是‘贵无’的哲学与‘崇有’的哲学之间的斗争。何晏、王弼等人宣称‘无’是世界的基础，否认‘有’的根本性，即否认了物质存在的第一性，这是一种唯心主义。而裴頠则肯定‘有’是根本的，肯定了物质存在的第一性，这是一种唯物主义。‘崇有’学说强调了实际事务的重要。”

宇同先生又说：“南北朝时代的阶级矛盾是魏晋时代阶级矛盾的继续。佛教成为豪门世族统治人民的精神工具。代表中小地主阶级利益的思想家从唯物主义观点展开了反对佛教唯心主义的斗争，当时主要的争论是神灭或神不灭的问题。……（上面，我已经提到过了。）隋唐时代的思想斗争仍然是佛教与反佛教思想的斗争。佛教更加发展起来，中小地主阶级的学者举起了排佛的旗帜，韩愈是代表人物；但他对于哲学问题却不感兴趣。唐代比较重要的唯物主义者是刘禹锡，他在《天论》三篇中，阐明天人的分别，坚决批判了天能赏善罚过的迷信观点。

“在唐末农民大起义及五代十国分裂局面以后建立起来的宋朝，开始了中国封建社会的新阶段。中央集权加强了，旧有的豪门世族的势力消逝了，中小地主阶级政治地位提高了，商品经济高度发展起来。宋代封建社会的基本矛盾，仍然是地主阶级与农民的矛盾，而代替了过去的豪门世族的贵族大地主与地主阶级不

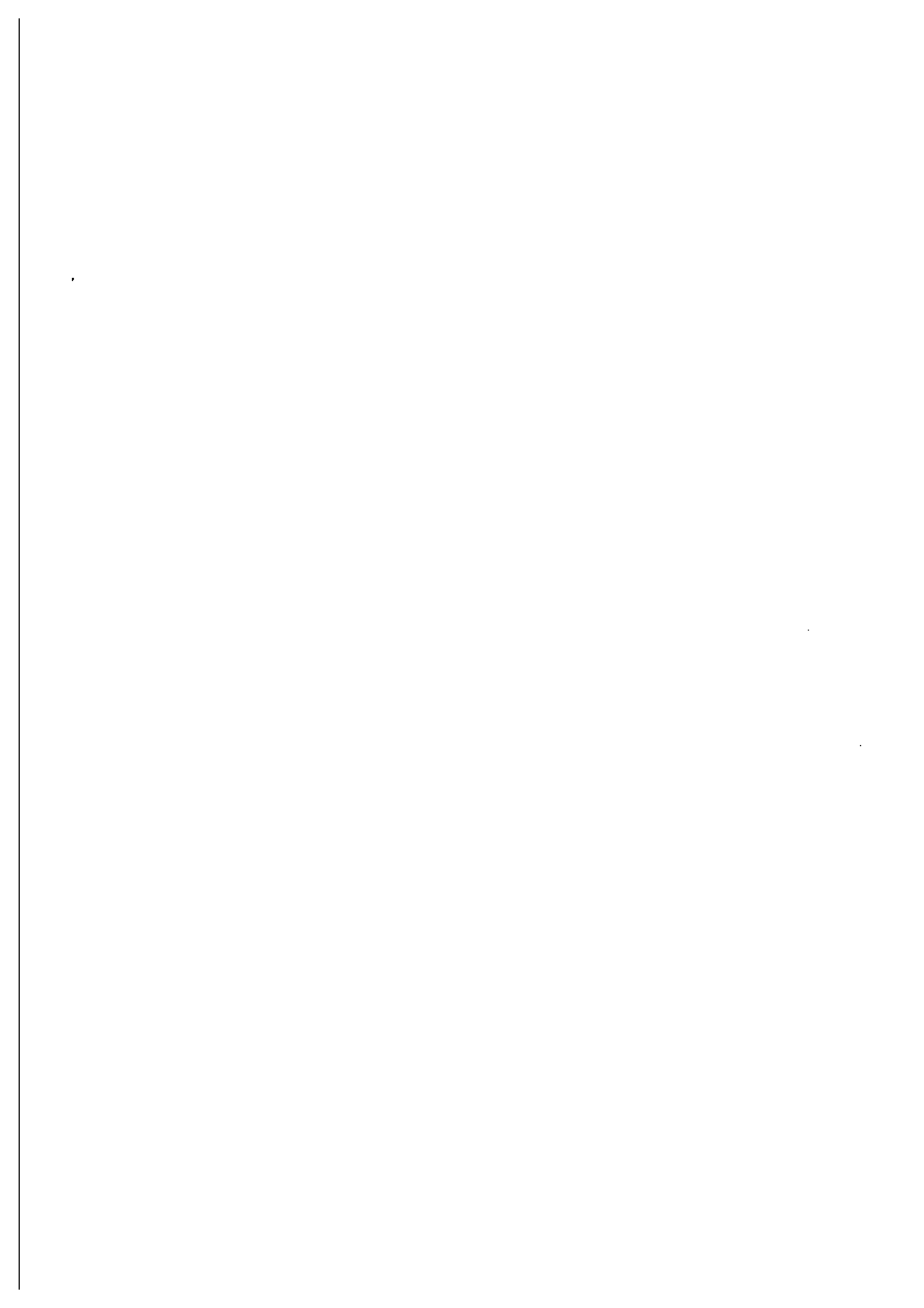
当权派之间，地主与商人之间，汉族人民与外族的统治集团侵略势力之间，也都存在着矛盾冲突。宋代的各种社会矛盾都错综地曲折地反映于宋代的哲学思想之中。一部分先进的思想家，注意到了地主阶级与人民的对立斗争，于是要求统治集团减轻对于人民的压迫。他们怀抱着改良的愿望，企图设法改进人民的物质生活。这类先进的思想家之中对于哲学最有贡献的是张横渠（载），他注意'贫富不均'的问题，主张重新划分土地以满足人民的要求，同时设法补偿地主所受的损失。他想解除人民痛苦的愿望，却是真诚的。他发展了'气'的学说，有力地论证了世界的物质性，可说是宋代的唯物论者。

"另外的一些思想家，特别强调了统治阶级根本利益的重要，为当时的中央集权封建制度建立理论基础，同时坚决地反对统治集团中特权人物为了私利而破坏统治阶级根本利益的贪暴行为。这类思想家的典型人物就是程氏兄弟（明道、伊川）、朱熹、陆九渊。程朱学派以'理'的学说，把封建道德的范畴永恒化绝对化了，以为是宇宙万物的根源，这样来为封建制度奠定思想基础。而陆九渊更企图给予所谓'理'以内心的根据，断言这理即是心的先验的内容。程朱是客观唯心主义，陆九渊的学说是主观唯心主义。朱、陆在治学方法上曾经有激烈的争论，但在政治观点上是彼此一致的。他们也都坚持抵抗外族的侵略，这一点，却也符合了人民的要求。此外又出现了反映商人阶级要求的思想家，即陈同甫、叶水心。他们指出了所谓'功'与'利'的重要，主张提高商人的政治地位，允许商人分掌经济上的权利。在哲学思想上，他们指出事物的重要，反对脱离实际的空谈。陈、叶都是著名的坚决主张抗战的人物。

"明清时代的社会情况，乃是宋代社会的继续发展。在明代后期，封建社会内部孕育着资本主义生产关系的萌芽。在一些地区中，手工业者与商人展开了反对豪强贵族的非法压迫的斗争，而大地主阶级也进行反对统治集团中腐化势力的斗争。……那

时，程朱学说，已逐渐失去活力，王阳明以‘良知’为万物根源、人生的准则。而受王学影响的李卓吾，提出了对传统道德传统思想的激烈批判。明代政权被农民起义所颠覆，异族的清国统治者却乘机夺取了中国的主权。这一情况刺激了爱国主义学者，使他们重新探索那研求真理的道路。”

第六部分



一 道学初兴

“道学”，即“宋明理学”，也就是今人所谓“新儒家”。

关于先秦诸子百家的学说，两汉儒士有他们的解说，魏晋玄学家也有他们的解说，两宋元明理学家又有他们的解说，可是到了今日，我们即如顾颉刚、冯友兰、宇同诸先生，也已有我们的新解说。这一点，我得重新提出来说一说，一般人只是重复前人的解说，但事实上必须在现代唯物辩证法的光辉之下，把前代的学术思想重新解说过。

在隋唐佛学全盛时代，有一个近于传说的人物，即隋末唐初的文中子——王通，说是他的弟子满天下，唐朝创业的将相，如房玄龄、魏征、温大雅、陈叔达辈，都曾北面受王佐之道。他的弟子们说：“吾师其为人乎，自仲尼以来，未之有也。……续《诗》《书》，正礼乐，修玄经，赞《易》道，圣人之大旨，天下之能事毕矣。仲尼既没，文不在兹乎？”可是，文中子的思想学说究竟如何，我们无从知道，看来也只是张良、诸葛亮和唐代李泌这一型的人物呢！

冯友兰氏说，真正可说是宋明道学家先驱的人物，应该说到韩愈（退之）。“韩愈邓州南阳人，长庆四年（八二四）卒，年五十七。……自晋讫隋，老佛显行，圣道不断如带。诸儒倚天下正义，助为怪神。愈独喟然行圣，争四海之惑，虽蒙讪笑，跲而复奋。始若未之信，卒大显于时。昔孟轲距杨墨，去孔子才二百年。愈排二家，乃去千余岁。拨乱反正，功与齐而力倍之。所以过荀况、扬雄为不少矣。”即是说，在佛学全盛时代，站在儒家立场来反佛家与道家，韩愈是第一个战士。

韩愈那一篇著名文字《原道》,并不是很好的说理文字，但文中有如次一段话："……举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也！夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文：《诗》《书》《易》《春秋》；其法，礼乐刑政；……曰：'斯道也，何道也？'曰：'斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲；轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。……'"正足以代表宋明道学家的基本论点。——这儿得让我插说一句：后世人以为韩愈乃是唐宋八大家之一，在唐代一定有很大的影响力，殊不知晚唐、五代、北宋初年那百五十年中，并没人知道韩退之其人，韩愈文章为后人所认识，还是欧阳修所重新提倡出来的。这和一般人的想法，完全不相同。再则韩氏所说的"道统"，即宋明道学家所说的十六字心法："人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。"算作是尧、舜、禹、汤、文、武、周公所传的"道统"，经过清代考证学家的考证，证明了这十六字心法并非尧舜相传的古训，而是战国时人所伪造的。这都是我们该明白的，不要再随着前人人云亦云了。冯氏提出了几点该注意的事：（一）韩愈推尊孟子以为得孔子之正传，乃成为宋明以来的传统见解，和两汉儒士尊荀学的不相同。（二）韩氏首先引用《大学》，《大学》乃《礼记》中的一篇，前人很少注意过。韩氏以其中有"明明德"、"正心"、"诚意"的话，所以引用了，也和当时的有兴趣的问题有关。（三）韩氏提出"道"字，又为道统之说，遂为宋明新儒学之新名。

我们还该明白一种辩证的情势，思想文化的演进，决不会象蒸馏水那么单纯的。韩愈是反佛教的，但他的观点中，却受了佛教的影响。韩氏《与孟尚书书》云："潮州时，有一老僧，号大颠，颇聪明，识道理。……实能外形骸以理自胜，不为事物侵乱。与之语，虽不尽解，要自胸中无滞碍。"又《送高闲上人序》

云："今闲师浮屠氏，一死生，解外胶。是其心必泊然无所起，其于世必淡然无所嗜。"其彼此亲密态度和当年反佛教的意向大不相同了。

和佛教思想最相接近，而又建立了儒家新观点的，有韩氏的友生李翱。他的《复性书》上、中、下三篇，上篇总论性、情及圣人，中篇论所以修养成圣之方法，下篇论人必需努力修养。冯友兰氏说："李氏仍用韩愈《原性》中所用的'性'、'情'二名词，然其意义中所含之佛学的分子，灼然可见。性，有若佛学中所说之本心；情，有若佛学中所说之'无明烦恼'。众生与佛，皆有净明圆觉之本心，不过众生之本心为无明烦恼所覆，故不能发露耳。如水因有沙而浑，然水之为水，固自若也。然无明烦恼亦非与净明圆觉之本心，立于对待之地位。盖无明烦恼，亦须依净明圆觉之本心而起也。李翱亦云：'性与情不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性而生。情不自情，因性而情；性不自性，由情以明。'他又说：'圣人者，人之先觉者也。觉则明，否则惑，惑则昏。明与昏谓之不同，明与昏性本无有，则同与不同，二者离矣。夫明者所以对昏，昏既灭，则明亦不立矣。'明者所以对昏，所以'性不自性，由情以明'也。上文云：'情不作，性斯充矣。'圣人能向此方向以修养，即所谓复性也。然所谓'情不作'者，亦非是如木石之无情。李翱云："圣人者，岂其无情也？圣人者，寂然不动，不往而到，不言而神，不耀而光。……虽有情也，未尝有情也。'《六祖坛经》谓：'无相者，于相而离相；无念者，于念而无念。'李翱此所谓无情，亦于情而无情也。圣人虽有制作变化，而其本心则常寂然不动。此即所谓'寂而常照，照而常寂'也。圣人之此种心理状态，名曰诚。到了'至诚'的境界，即能与天地合其德，可以赞天地之化育，即已与宇宙合一者也。"——佛家成佛，儒家成圣，都是最高的境界。

到了北宋，佛家之徒，也讲《中庸》。如智圆自号中庸子，作《中庸子传》，契嵩作《中庸解》，这便是融合儒、佛成为新儒学

的开端。可是如冯氏所说的，新儒学之中，又吸收了道教的成分。（如汉代经学家吸收了阴阳五行家的思想。）道教中，也吸收了儒家的经典，如《周易》是也。《周易参同契》相传为东汉魏伯阳所著，南宋朱熹曾替《参同契》作注说。

道教的经典，如葛洪《抱朴子》，曾说："夫陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役使万物，得其深者，则能长生久视。"俞琰说："盖人在天地间，不过天地间一物耳；以其灵于物，故特谓之人，岂能与天地并哉？若夫窃天地之机，以修成金液大丹，则与天地相为始终，乃谓之真人。"冯友兰氏说："'窃天地之机'，'夺取阴阳造化机'，'役使万物'以为吾用，以达吾之目的。此其注重权力之意，亦可谓为有科学精神。……惟对事物有确切之知识，故能有统治之之权力。道教欲统治天然，而对于天然，无确切的知识，故其对于宇宙事物之解释，不免为神话，其所用以统治事物之方法，不免为魔术，然魔术尝为科学之先驱。"此意得之。

我曾经说过，一种学术思想，便是那一时代的人，在那一社会环境中，对社会人生问题的一种新的解说。朱熹化了一生心力，把孔子的学说重新说了一遍，他自以为"吾道一以贯之"了。到了今天，在我们看来，简直不是那么一回事，因此，事事都得重新说起。

宇同先生在《中国哲学大纲》的结论中，以《中国哲学中之活的与死的》为题，说了如次的一番话：第一，中国哲学中，向无现代英国哲学家怀俤黑所破斥的"自然之两分"。中国哲学中的宇宙论，未尝分别实在与现象为二事，未尝认为实在实而不现，现象现而不实。而认为现即实，实存于现。这即所谓"体用一原，显微无间。"根本与非根本是可以分的，而不得妄辨实幻，不能说惟根本的为实在，非根本的便非实在。中国哲学不以实幻讲本根与事物之别，实在是一个很健全的观点。（自然之两分，乃印度与西洋哲学的大蔽。）

第二，中国哲学认为宇宙是一个变易大流，一切都在变易中，而整个宇宙是一个生生不已无穷无尽的变易历程。然而变易有其条理，宇宙是有理的，一切都有伦有序，不妄不乱。宇宙是生生之流，而生生有其常则，生生亦即根本的常则之一。同时承认变易与条理，而予以适切的联系，这是中国哲学的特色。

第三，中国哲学既承认变易条理，于是对于变化之条理颇有研究，其结果即是"反复"与"两一"的学说。变化的公式，是极则反，变化的所以，在于两一，即对立统一。固然反复的思想尚未脱离循环论的形式，然决不能说只是循环论而已，而实与西洋哲学中辩证法有相似之点。两一的理论虽颇简单，实甚精湛。（中国哲学，始终以为反复、两一是客观世界的规律。）

第四，中国哲学的最大贡献，在人生至道论，即人生理想论，而人生至道论之最大贡献，是人我谐和之道之宣示。孔子的"仁"，墨子的"兼"，都在讲人我谐和之道。孔子的仁是阶级社会中的仁，然仁之本旨，固无内在的阶级性。墨子的兼，以自苦为极，未免有违于人情，然"兼"也不必以极端苦行为实践形式。要之，孔子的"仁"，墨子的"兼"，其本来表现形态实有时代性，而人我之谐和，是永远应注重的。

第五，中国哲学最注重身心实践，将思想与生活打成一片，认为至理的实践不在现实生活之外，而求在日常生活中表现至理。所谓"践形"，所谓"与理为一"，便是"广大高明而不离乎日用"的境界。中国哲学家大都认为人生是严肃的，人之生应异乎禽兽之生，所以人之生活应有训练，应有修养；而学术之探讨，其鹄的乃在于提高生活。知识理论与生活实践，不可分为二事。印度哲学主脱离现实而别求究竟，西洋哲学不免分知识与实践为二，中国哲学则主于现实生活之实践中体现究竟真理。

第六，中国哲学中的致知论颇为简略，而有一笃实可贵的倾向，即直截了当地承认物之外在与物之可知。其所以如此，实即由于不分知识与实践为二事所致。……直截承认物之外在与可

知，或不免被讥朴素。然而，如是真理，朴素何害？如非真理，纵讲得精微，亦不过善于诡辩而已。

这样，我们可以进一步来谈宋元明以后的学术思想了。

二 情 与 理

明代大戏曲家汤若士，写了《玉茗堂四梦》，最著名的便是《牡丹亭》。他的朋友问他："为什么不讲理学？" 他在《牡丹亭·题词》中说："嗟夫，人世之事，非人世所可尽。自非通人，恒以理相格耳。弟云理之所必无，安知情之所必有耶？"这便是他的答复。清末，有一位思想极开明极进步的小说家刘鹗（铁云），他在《老残游记》第九回，有过如次一段描述：申子平奉命到柏树峪去访寻刘仁甫，在山谷的小院落中，碰到了一位姑娘。他在客厅屏上看到如次的几首诗：

曾拜瑶池九品莲，希夷授我《指元篇》；
光阴荏苒真容易，回首沧桑五百年。

紫阳属和《翠虚吟》，传响空山霹雳琴；
刹那未除人我相，天花黏满护身云。

情天欲海足风波，渺渺无边是爱河；
引作园中功德水，一齐都种曼陀罗。

菩提叶老《法华》新，南北同传一点灯；
五百天童齐得乳，香花供奉小夫人。

子平问那姑娘道："这屏上诗是何人做的？看来只怕是个仙家罢？"女子道："是家父的朋友，常来此地闲谈，就是去年在此地写的。这个人也是不衫不履的人，与家父最为相契。"子平道："这人究竟是个和尚，还是个道士？何以诗上又象道家的话，又有许多佛家

的典故呢？"女子道："既非道士，又非和尚，其人也是俗装。他常说：'儒、释、道三教，譬如三个铺面挂了三个招牌，其实都是卖的杂货，柴米油盐都是有的。不过儒家的铺子大些，佛、道的铺子小些，皆是无所不包的。'又说：'凡道总分两层：一个叫道面子，一个叫道里子。道里子都是同的，道面子就各有分别的。如和尚剃了头，道士挽了个髻，叫人一望而知，那是和尚，那是道士。倘若叫那和尚留了头，也挽个髻子，披件鹤氅，道士剃了发，着件袈裟，人又要颠倒呼唤起来了。难道眼耳鼻舌不是那个用法吗？'又说：'道面子有分别，道里子实是一样的。'所以这位黄龙先生，不拘三教，随便吟咏的。"

接着，申子平又问她道："得闻至论，佩服已极，只是既然三教道里子都是一样，在下愚蠢得极，则要请教同处在什么地方，异处在什么地方？何以又有大小之分？敢求指示。"女子道："其同处在诱人为善，引人处于大公。人人好公，则天下太平；人人营私，则天下大乱。……你看，孔子一生遇了多少异端，如长沮、桀溺、荷蓧丈人等类，都不十分佩服孔子，而孔子反赞扬他们不置，是其公处，是其大处。若佛、道两教，就有了褊心，惟恐后世人不崇奉他的教，所以说出许多天堂地狱的话来吓唬人。这还是劝人行善，不失为公。甚则说崇奉他的教，就一切罪孽消灭，不崇奉他的教，就是魔鬼入宫，死了必下地狱等辞，这就是私了。至于洋人的教门，更要为争教兴兵接战，杀人如麻。试问，与他们的初心合不合呢？……只是儒教可惜失传已久，汉儒拘守章句，反遗了大旨；到了唐朝，直没人提及。韩退之是个通文不通道的脚色，胡说乱道，他还要做一篇文章，叫做《原道》，真正原到道的反面去了！"那位美貌慧心的姑娘，当然是幻设的，这真代表了刘鹗的"道学"观。

申子平听了那位秀外慧中的玙姑的一番话，肃然起敬道："与君一夕话，胜读十年书，真是闻所未闻。只是我还不懂：长沮、桀溺倒是异端，佛、老倒不是异端，何故？"玙姑道："皆是异端。先生要

知，'异'字当作'不同'讲，'端'字当作'开头'讲；'执其两端'，是说执其两头的意思。若'异端'当作'邪教'讲，岂不是'两端'要当作極权教讲？'执其两端'便是抓住了他个榧权教，又成何话说呢？圣人意思，殊途不妨同归，异曲不妨同工，还要他诱人为善，引人为公起见，都无不可。所以叫做'大德不逾闲，小德出入，可也'。若只是为了彼此攻讦起见，初起还只是攻佛攻老，后朱、陆异同，遂操同室之戈。都是祖述孔孟的，何以朱派的门徒要攻讦陆九渊？陆九渊的门徒要攻讦朱子呢？此之谓'失其本心'，反被孔子所说'斯害也已'四个字，成了定案了！"

子平听了，连连赞叹，道："今日幸见姑娘，如对明师！但是宋儒错会圣人意旨的地方，也是有的，然其发明正教的功德，亦不可及。即如'理'、'欲'二字，'主敬'、'存诚'等字，虽皆是古圣之言，一经宋儒提出，后世着实受惠不少。"这时，玙姑对他嫣然一笑，秋波流转，向他睇了一眼。他觉得翠眉含娇，丹唇启秀，又似有一阵幽香，沁入肌骨，不禁神魂飘荡。她又伸出一只白如玉、软如棉的手来，隔着炕桌子，握住了他的手。握住了以后，她问道："先生，你这个时候，比你少年在书房里，给你的业师握住你的手来'扑作教刑'时，又何如？"子平默无以对。

这时，玙姑又道："凭良心说，你此刻爱我的心，比爱贵业师又何如？圣人说的'所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。'孔子说：'好德如好色。'孟子说：'食色，性也。'子夏说：'贤贤易色。'这好色乃人之本性。宋儒要说好德不好色，非自欺而何？自欺欺人，不诚极矣！他偏要说'存诚'，岂不可恨？圣人言情言礼，不言理欲。删《诗》以《关雎》为首；试问'窈窕淑女，君子好逑'，'求之不得'，至于'辗转反侧'，难道可以说这是天理，不是人欲吗？举此可见圣人决不欺人处。《关雎·序》上说道：'发乎情，止乎礼义。'发乎情，是不期然而然的境界。即如今夕，嘉宾惠临，我不能不喜，发乎情也。先生来时，甚为困惫，又历多时，宜更惫矣，乃精神焕发，可见是心中很喜欢，如此，

亦发乎情也。以少女中男，深夜对坐，不及乱言，止乎礼义矣。此正合乎圣人之道。若宋儒之种种欺人自欺，说也说不尽。不过，宋儒固多不是，也还有是处，若今之学宋儒者，直头是乡愿而已，乃是孔孟所深恶痛绝的呢！"试问古往今来，谈说中国诸子百家学说的，可曾有过如玙姑这样透辟过？（玙姑当然只是刘鹗的幻影，他接受西方的学说思想，破除了宋明理学家的圈子，才敢大胆这么喊了出来。）这便是汤若士写《牡丹亭》的本意。春香替杜丽娘向陈最良老师去问："窈窕淑女，君子为什么要去好逑？"这就把这位老师窘住了。宋明理学家造成了一批门徒，他们不是真小人，都是伪君子。

我是从汤若士的立场来看宋儒的论点的，一方面，也赞同戴东原、焦理堂的说法，"欲之当者即理"，窈窕淑女，君子自该去求，并不必如宋儒那样分成两截来看的。（当年，我到了临川，在若士路玉茗堂前对军中朋友讲演，便是这么说的。）

许多大道理，我也无法在这儿说下去！要说，也会被那位玙姑所笑的。让我直接说一些两宋元明间那一群理学家的小故事。刘元城言："哲宗尝因春日折一枝柳，程颐为说书，遽起谏曰：'方今万物生荣，不可无故摧折。'哲宗色不平，因掷弃之。温公（司马光）闻之不乐，谓门人曰：'使人主不乐亲近儒生者，正为此等人也。'"皇帝在园中折了一枝杨柳，是否会伤天地间生机？程伊川就看得这么严重！司马光就笑这种理学家不通人情世故。这其间，在当时，就起了党派的争执，每每以学术思想态度的不同，而排斥异己者为奸邪。"温公论张方平为奸邪，而苏氏父子则推之为巨人长德。程颐，洛学奉为圣人，而苏轼谓臣素疾程某之奸邪。孔文仲劾伊川疏，谓其人品纤污，天资憸巧。刘安世至目程颐、毕仲游诸人为五鬼。谓搢绅之所共疾，清议之所不满。"（刘安世《元城语录》谓："金陵（王安石）亦非常人，其质朴俭素，终身好学，不以官爵为意与温公同。……而诸人辄溢恶，谓其为卢杞、李林甫、王莽，故人主不信"。这是宋儒彼此攻讦的实情。）

在当时，洛蜀之争，更是闹了大笑话。我且从《宋元学案》找些实事来说："伊川在经筵，士人归其门者甚盛，而先生亦以天下自任，议论褒贬，无所顾避。方是时，苏子瞻为翰林，有重名，一时文士多归之。文士不乐拘检，迂先生所为；两家门下迭起标榜，遂分党为洛蜀。"（其后朱子推尊程氏，而极诋东坡父子兄弟，以为小人之尤。）就朱熹所述几件往事来看。其一云："侍御史吕陶言：明堂降赦，臣僚称贺讫，而两省官即往奠司马光。是时，程颐言曰：'子于是日哭，则不歌；岂可贺赦才了，却往吊丧？'坐客有难之曰：'子于是日哭，则不歌，即言歌则不哭；今已贺赦了，却往吊丧，于礼无害。'苏轼遂以鄙语戏程颐，众皆大笑。结怨之端，盖自此始。"其二云："《语录》：国忌行香，伊川令供素馔。子瞻诘之曰：'正叔不好佛，胡为食素？'先生曰：'礼，居丧不饮酒，不食肉。忌日，丧之余也。'子瞻令具肉食曰：'为刘氏者左袒。'于是范醇夫辈食素，秦、黄辈食肉。"这些饮食小事，闹成了政治党派的冲突，一代大儒，闹的都是小孩子脾气，岂不太可笑？这些事，要不是朱熹所记述的，说起来，我们还不相信会真有其事呢！

这种种，都会牵涉到宋儒所争论无休的"情与理"问题上去。唐宋京城及各路，都有官妓，酬应迎送将帅官府。如苏子瞻这些才士，跟歌妓闹风流韵事，本不成问题，可是，道学家处在这样的环境中，该怎么办呢？最有名的说法，是明道目中有妓，心中无妓；而伊川则是目中无妓，心中有妓。论者以此论程氏兄弟的高下，其实这都是不值一笑的，难道如苏东坡跟歌妓闹了风流韵事，就是小人了吗？不过，大家不要看这些是小事；南宋朱熹到了浙东，故意要陷害唐仲友，就是因为唐氏跟歌妓严小姐热恋，那位道学大师看不过眼，几乎要置之于死地呢！——总之，宋明理学家象在"天理"、"人欲"上安顿不了，时时闹笑话的！

三　理学研究及其批判

七八年前，香港书坊中，来过一部杨向奎先生所著的新书：《中国古代社会与古代思想研究》下卷。(上卷，更早几年已经运来过。)这部新书，很早就销完了，这几年，成为中外学人所追寻的瑰宝。何以这部书会这么被学人们所重视呢？因为超过了新史学观点来整理中国旧学术思想，而有所成就的，颇有其人。至于运用新史料，而用唯物观点来整理的，杨氏这部书，可说是创始之作。这份新史料是什么呢？便是十多年前，曲阜考察团在孔、孟二族阀中所调查，有了详细报告；这份报告，有如马克思在伦敦博物院所看到的资本主义工业社会资料一样，乃是研究宗法社会地主阶级的最完整的资料。

杨氏新著中，从四〇页——一四六页，这一百页，都是曲阜孔家所保留的第一手史料。杨氏说："北宋后，中国封建社会转入后期，阶级关系也有了相应的改变。客户由一个广泛的不著籍阶层变作地主阶级的佃客，他们是有隶属关系的依附农民。地主殴佃客至死，本身可以减死；相反，佃客犯主，则加凡人一等。而且佃客可以随田买卖，虽然统治者曾经禁止，但诏令禁止本身也正好说明了买卖佃客之流行。而雇佣农民的地位更属低下和痛苦，他们实际是为地主阶级服徭役性地租。官户、形势户和一般大地主阶级，则是穷凶极恶，无所不为，他们兼并大量土地而逃避赋役，以致'富者跨州轶县，所占者莫非膏腴而赋调反轻；贫者所有无几，又且瘠薄，而赋调更重'。地主阶级和佃客之间的矛盾是当时的主要矛盾。统治者也曾经提出解决问题的一些办法和看法，希图解决这种矛盾。通过这些看法、办法，我们了解到他们如何来对待

这些问题。吕大钧提出保护主户的问题。……以为没有客户，也就没有主户。胡宏则提出既保主户又‘保’客户，他认为客户应当听从主户，主户也应当照顾客户，他的意图也是通过‘保护’客户以达到保护主户的目的。这是封建社会发展到新的阶段，新的阶级间的关系，主、客户之间的关系，成为当时的主要问题。搅不好两者之间的关系，也就不可能有强盛的王朝。但从地主阶级的利益出发，永远也搅不好地主与佃户之间的关系，于是矛盾一天天加深，农民战争也就一天天加多和剧烈了。”这便是产生宋明道学家的社会环境。

马克思说：“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。”我们如不把某一种思想体系，放到某一时代的社会环境中去看，就会不着边际陷于空谈的。

在这儿，我当然不能把这儿当作理学讲台，把千头万绪宋元明道学家所争论的问题都塞到一堆来。我且说说我个人一生的感受。当我七八岁时，先父叫我读的《朱子小学》，读完以后（小学有三解：（一）幼稚教育，（二）乡校，（三）语言文字学。朱子的《小学》，便是幼儿教本），便叫我读朱子所编的《近思录》。这便是理学研究的基本教程，老实说，读了好几回，我不曾看懂过。（先父自己究竟懂不懂，也颇成问题。）不过，北宋那几位理学大师：周敦颐、张横渠以及程氏明道、伊川二氏的基本理论，都收集在那儿了；我也第一次念那篇有名的天书《西铭》，实在不知道张氏说的是什么。（抗战中期，蒋介石听了马一浮先生的话，要参加中央训练团的军政大员念张子《西铭》，究竟他们懂不懂，更是成问题。）后来，我到了杭州一师，师事单不庵师，他是正统派朴学家，我也很快接受了戴东原派的《原善》（《孟子字义疏证》），也就批判地接受了宋明理学，重新把浙东学派思想料理起来。这

样，我便是批判地接受了朱熹的理学，和先父所要我了解的大不相同；和夏灵峰先生的朱子之学，更有距离。我说过我倒跟夏曾佑先生的思想相接近了。我也不曾成为马一浮先生的信徒。

到了抗战第二年（一九三八年），我一生中最不平凡的一年；那年秋天，我从皖南转到了赣东山城上饶。城北茶山寺，便是唐代奇士陆羽避乱隐居之地，寺圮墙坏，而天下第一泉清冽照人。我依井栏对影惘然，缅怀古人，百感潮生。我曾到铅山鹅湖去讲演，夜宿鹅湖寺，那便是南宋理学家朱熹、陆九渊兄弟论学之地，史称鹅湖之会。事实上，这是金华学派大师吕祖谦所发动的理学讨论会，朱、陆争论多不合，吕祖谦虽未与会，但对朱、陆二派主张也多不赞同。这便是理学三大派。此外，那位大词家而又是军事家的辛弃疾，正住在上饶附近，和朱、吕往来很密切的。我在鹅湖第二天，一早便踏霜上了峰顶山，那便是佛家禅宗圣地，山脚的鹅湖斜塔也是禅宗遗迹。（大义禅师的舍利子，就埋在斜塔底层。）当天回到上饶，我曾在信江中学讲演《我从鹅湖归来》，说说我的感受。那年冬天，我带了一脑子问题到鹰潭去，在荒村野店中读从金华寄来的冯友兰先生的《中国哲学史》。我所处的正是张天师的道教圣地，鹰潭和龙虎山。我便这么反复盘旋在宋元明的理学天地中。第三年春夏间，我又到了福建延平、建阳，当年朱熹求学讲学之地，又是南宋大思想家郑樵（渔仲）的家乡。那年夏秋间到了浙东，王阳明、黄梨洲、万斯同、全祖望、章实斋的家乡（余姚、宁波、绍兴）。到了冬天，我又到了陆九渊家乡（金豁）和大戏曲家汤若士的家乡临川，又是兜在宋明理学的小天地中。关于宋明理学的研究和批判，我在江西南城作过一回公开讲演。其后，我溯江而上，从吉安到了赣州，那便是北宋周敦颐讲学，明王阳明治军敷政之所；而冯友兰氏的《新理学》、《新事论》、《新世训》……先后出版，这正是我以全副心力作理学研究和批判的时期。直到今日，或许可以说，这一个圈子并未兜完呢！

王阳明曾有过如次的一首题壁诗："险夷原不滞胸中，何异浮

云过太空？夜静海涛三万里，月明飞锡下天风！”此意当共悟之！

孔丘生前，一车两马，周游列国，到处碰壁，在陈绝过粮，危于陈、蔡之间，真的是皇皇如丧家之犬！到了四百年后，这才慢慢走了运，把儒家定于一尊；六经也列入了学官。不过东汉的王充，还可以《问孔》《刺孟》，开开儒家玩笑也不要紧。直到两宋以后，孔子进了文庙，金、元二代，都替孔子戴上了高帽，称之为大成至圣先师文宣王；冷猪肉吃得越多，孔孟越神圣化，儒家教义也就越模糊。到了科举取士，制艺限制了士大夫思想，四书五经，只是一种敲门砖；连理学也没人好好去研究了。清代朴学家，对宋代理学家作无情的剥露，指定他们所珍视的“十六字心法”，乃是后人所伪托，和尧舜毫不相干。清末维新运动，废除了科举取士制度。到了五四运动，我们真的斫掉了孔子的神位牌。新的考古学连着新发见的地下资料，把宋学、汉学都否定了，这才进入批判新时代。那位高高在上的孔子，给历代帝王当作统治工具，他的幺子玄孙，一直是以贵族地主地位剥削劳苦工农；这一笔血腥账目，也给曲阜调查团揭露出来了，我们自该一层一层批判下去。

本来，孔子是神圣得不许当作戏剧题材来演出的，除了滇剧，便没有任何剧种演过孔子戏。但孔子生平有一件韵事，连他入室弟子子路都表示不满；孔氏还对这位弟子对天立誓呢！那时，卫灵公夫人南子，是一位风流淫荡的美人，她有一回，特地召见了孔丘，因为孔丘的弟子子路是她的妹夫。孔丘便去谒见了，还替她驾了马车，在城内兜了一圈。子路心中不悦，孔氏便对他立誓：“假使我孔某有什么歪主意的话，老天打雷劈死我！”这是《论语》上所记载的，当然不会假的。可是，《子见南子》这一剧本，在山东济南中学上演时，孔府的人，大为愤怒，向教育部提出控诉，要惩办那中学的校长，开除二中的学生呢！在国民革命北伐成功以后，贵族地主的孔家人，还这么骄横呢！你看，孔丘是怎么一个不可触犯的东西！

不过,“子见南子”这件事，即算在两宋理学大师的师徒谈话，也是会提出来作为讨论的课题的。南宋末年，一位江西庐陵思想家罗大经，他曾提到这件事（见《鹤林玉露》)。他说:“卫灵公与夫人夜坐，闻车声辚辚，至阙而止，过阙复有声。公问夫人曰:‘知此为谁?’夫人曰:‘此蘧伯玉也。’公曰:‘何以知之?’夫人曰:‘妾闻礼,下公门,式路马，所以广敬也。夫忠臣与孝子，不为昭昭信节，不为冥冥堕行。蘧伯玉，卫之贤大夫也，仁而有智，敬于事上，此其人必不以暗昧废礼，是以知之。’公使人视之，果伯玉也。……细考《论语》,夫子所与友者，仅见伯玉一人，使人于夫子，而夫子问其起居，则金石交情，可以略见。伯玉之躬行纯一如此，宜夫子乐与之交也。夫人即南子也，南子有淫行，然观其所言，醇粹正大，有后世老师宿儒之所不能道者。且知伯玉之贤，而又知伯玉之所以贤，何其明也!乃知以卫灵之无道、南子之淫泆，而不丧者，非止仲叔圉、祝鮀、王孙贾辈之功而已。又知夫子之所以见南子者，盖以见识议论如此，倘能改行，或者尚可辅卫灵公以有为。子路不悦，是未知夫子之心也。”他的议论，虽有十分迂腐可笑处，却可以让我们明白：南宋儒士还敢谈子见南子问题，那时的曲阜孔府，还不敢骄横放肆到不许谈孔丘的浪漫故事的!——因此，我要郑重说一句，在今日，谈古代学术思想，不仅是研究，而且加以批判了。

四　道学横断面

“国学”或“国故”这一名词，本来内涵，含混不清，可以说是中国文化史，或是中国学术思想史，从先秦诸子这一脉说开去，可以说是中国哲学史。单单把宋元明的道学（理学）说起来，也就千头万绪。所以所谓“国学”讲座，听起来每每莫名其妙。（目的呢，当然为让青年学生去应付大、中学校的国文会考这一现实场面而已。）这样，我就切取“道学”的横断面，放在显微镜下看一回就算了。

且说，佛学东来，在中国发展成为十三宗，也就是十三派，最主要的有十宗。除大小乘两大门户以外，各宗也各立门户。我是研究比较佛学的，所以门户之见，不十分理会的。可是，我非在这儿提一提不可的，即是十宗之中，如俱舍宗、三论宗，在印度虽有而不盛行；如真言宗、净土宗，印度极盛行，在中国并不流行。又如成实宗，在印度创造，并未流行过，在中国却盛行。至如华严、天台二大宗，那是印度不曾有过。只有法相宗和律宗，那是印度和中国都盛行的。总而言之，在中国发展起来的佛学，乃是中国的佛学，并不和印度完全相同，也可说是大不相同。从某一角度看，隋唐佛学和宋明理学有着血缘关系，可以说是表亲。如冯友兰氏所说的：“佛学本为印度之产物，但中国人讲之，将其加入中国人思想、倾向，使成为中国之佛学。”

中国人之思想是什么呢？冯氏说：“佛学中派别虽多，然其大体之倾向，则在于说明‘诸行无常，诸法无我’。所谓外界，乃系吾人之心所现，虚妄不实，所谓空也。但中国人对于世界之见解，皆为实在论。即以为吾人主观之外，实有客观的外界。谓外

界必依吾人之心，乃始有存在，在中国人看来，乃非常可怪之论。所以，中国人讲佛学者，多予佛学所谓空者以一种解释，使外界为'不真空'。"（僧肇语）其次，"诸行无常，诸法无我，涅槃寂净"。乃佛教中之三法印。涅槃译言圆寂。佛之最高境界，乃永寂不动者；但中国人却注重人之活动。佛家所说之最高境界，亦即在活动中。如《易传》所说"天行健，君子以自强不息"。"自强不息"，即于活动中求最高境界也。即庄学最富于出世色彩，然其理想中之真人至人，亦非无活动者。故中国人讲佛学，多以为佛之境界并非永寂不动。佛之净心，亦"繁兴大用"，虽"不为世染"，而亦"不为寂滞"（《大乘止观法门》语）。所谓"寂而恒照，照而恒寂"（僧肇语）。又次，印度社会中，阶级之分甚严，所以佛学中，有一部分认为有一种人，无有佛性，不能成佛。但中国人以为"人皆可以为尧舜"，故中国人之讲学者，多以为人人皆有佛性。即一阐提亦可成佛（道生语）。又佛教中有轮回之说。一生物此生所有修行之成就，即为来生继续修行之根基。如此历劫修行，积渐始能成佛。如此说，则并世之人，其成佛之可能，都不相同。但中国人所说"人皆可以为尧舜"之义，乃谓人人皆于此生可为尧舜。无论何人，苟"服尧之服，行尧之行，言尧之言"，皆即是尧。而人之可以为此，又皆有其自由意志。故中国人之讲佛学者，又为顿悟成佛之说（道生语），以为无论何人，"一念相应，便成正觉"（神会语）。这样，我们可以明白宋明道学家，站在儒家基础上谈静悟的，乃是孔门的佛学。（中国人不能接受人是犯了罪到世上来受难的观点，所以基督教在中国生不了根。）

谈到宋明理学的演变，我想先说一件小故事：那位有名的朱熹（晦庵），他注了那部所谓"四书"（其实不是四种书，而是两种书，另外加上两篇文章），独霸了明、清五六百年，成为思想界的权威。可是，他这位思想权威，用了邹（朱）忻（熹）的笔名，注了《参同契》，那是道教的经典，就很少人知道了。《周易·参同契》相传为东汉末年魏伯阳所著，可是《隋书·经籍志》未见著

录，是否是东汉人的著作，只有存疑。其书用虞翻《易》学纳甲之说，以明宇宙间阴阳消息之状况。（此“消息”二字，和口头语所谓“新闻”绝不相同。佛说“生住异灭”，才是“消息”的正解。）

何谓“纳甲”?《易·系辞》云：“县象著明，莫大乎日月。”虞翻《注》云：“谓日月悬天，成八卦象。三日暮震象出庚。八日兑象见丁。十五日乾象盈甲。十六日巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊。日中则离，离象就己。戊己土位，象见于中。日月相进，而明生焉。”这便是以震、兑、乾、巽、艮、坤六卦表示一月中阴阳之消长。以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十母表示一月中日月之地位，即所谓纳甲也。（这段话，乃是宋明理学家的宇宙观，朱熹从张横渠接受这一番话。这番话该怎么说呢？他说：每月初三，月始生明，此时月只受一阳之光，为震象☳，昏见于西方庚地。初八日，月上弦之时，受二阳之光，为兑象☱，昏见于南方丁地。十五日，月既望之时，全受日光，为乾象☰，昏见于东方甲地。十六日，月始生下一阴而成魄，为巽象☴，以平旦没于西方辛地。二十三日，月复生中一阴为下弦，为艮象☶，以平旦没于南方丙地。至三十日，月全变三阳，而为坤象☷，伏于东北，至下月复生震卦。——见朱熹《参同契》注说。）至于坎离二卦，《参同契》云：“坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土旺四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方。皆禀中宫，戊己之功。”他们以坎离戊己居中央，离为日光，本居中央；坎为月精，于“晦夕朔旦”时，月亦“流”此。以八卦配十母，尚余壬癸无所配，仍以乾坤配之。所谓“壬癸配甲乙，乾坤括始终”是也。这原是阴阳五行家的天文观念，在西汉，为今文学大师董仲舒所接受；到了北宋周敦颐（濂溪）出来，便成为《太极图说》的根据。周氏的《太极图》，实在便是道教道藏中的《太极先天图》。宋初，有一位活神仙叫陈抟，说他把《太极图》传给种放，放传给穆修，修传给李

之才，之才传给邵雍（康节）。另一支，穆修又以《太极图》传给周敦颐。(《太极图》的第二图，即《参同契》中之《水火匡廓图》；其第三图，即《参同契》之《三五至精图》。黄宗炎、朱彝尊都说周氏的《太极图》本名《无极图》。)这么一说，拆穿了西洋镜，宋明理学一部分，原是从道教和阴阳五行家那儿袭取来的。

依我看来，儒家的兴趣，本来只在于社会与人生，所谓修身、齐家、治国、平天下；可是，到了战国碰到了齐国的神仙家，于是到了西汉，便在各方面吸收了阴阳五行家的朴素宇宙观。到了魏晋以后，玄学既兴，又吸收了老、庄的自然主义。在思想斗争上，佛学乃是儒家所碰到的最坚强的敌手；于是，用《易》学作武器，运用了道教的法宝来和佛家的"法"作生死战，这便是宋明理学家的"新"。自来儒家都是托古改制，借别人的尸来还魂，其成功在此，其失败也正在此。

相传，孔老夫子有一回碰到一位小孩子，那孩子问他："究竟从地到太阳去，早晨近一些，还是中午近一些？"因为早晨看起来，太阳大一些，而中午呢，天气总是热得多，究竟什么原故？这位圣人给那小孩子难住了，不知怎么回答才是。这一故事，说到儒家既然要面对世俗社会人生问题，所谓圣人，就得万事通才行。印度佛教设有一个儒家圣贤所不曾经历过的境界，"佛"便是"觉"，"涅槃"圆寂，乃是"自我解放"的境界。("解放"一词，并非新的名词，乃是佛家带到东方来的旧名词，佛要我们从"自我"中解脱出来。)这一来，儒家从禅宗的阶梯走上道学（理学）的新阶段，这是新儒家的一面。

另一面，道学家试着借道教的光辉来照明外在的"宇宙"，建立他们的"太极"、"无极"的轮廓。邵康节的《河图》《洛书》，也可说是一种朴素唯物观。在两宋世代的儒士，已经把这种宇宙观，看作是超绝群伦了。这，在我们看懂了牛顿定律、爱因斯坦相对论之后，实际上了解二千光年的大宇宙是怎么一个宇宙；同时，我们在周口店看到六十万年前的北京人，会把北宋道学家的想象

力看得过于贫乏了。但，我们必须明白宋代道学家是在那样的浅陋宇宙观上建立理学架子来的。

和《太极图说》相辅，周濂溪还写了他的《通书》。《太极图说》谓："太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。"《通书》云："动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。"这段话，怎么说呢？冯友兰氏说："凡特殊的事物，于动时则只有动而无静，于静时则只有静而无动。盖特殊事物是此，则即认为此所决定而不能是彼，是彼则即为彼所决定而不能是此。此所谓'物则不通也'。若太极则动而无动，即于动中亦有静也。静而无静，即于静中亦有动也。故其阴中有阳，阳中有阴，此所谓'神妙万物也'。"

在《太极图》的基础上，邵康节建立《经世衍易图》、《先天八卦方位图》(见《宋元学案》)，邵氏的《皇极经世》，依上述公式替具体的世界作一年谱。邵氏以计算时间之元会运世当天之日月星辰。元当日，会当月，十二会为一元。运当星，三十运为一会。世当辰，十二世为一运。所以十二会为一元，三十运为一会，十二世为一运者。朱熹云："邵子《皇极经世》说'天开于子，地辟于丑，人生于寅。'元以甲乙丙丁计，会以子丑寅卯计，辰仍以甲乙丙丁计。现在姑以现在之一元为元甲，此元之第一会即月子，此会有三十运，三百六十世，一万零八百年。此时一阳初起，如复卦☷☳所表示者，如以一岁比之，则此时正子月。(旧历十一月。)如此一日夜比之，则此时正子时（午前零时至二时）。……'天开于子'，即在此会。元之第二会为月丑，此会又有三十运，合前为六十运；又有三百六十世，合前为二万一千六百年。……这么推衍下去，至元之第十二运，即月亥之末，阴臻极盛，如坤卦☷☷所表示的，而现在之天地即寿终矣。此后将另有天地，照此公式，重新开辟。其中人物重新生展，重新坏灭。所谓'穷则变，变则通。'如是循环，以至无穷。"即是说，当前这个宇

宙，只有十二万九千六百年的寿命呢！这些话，比《旧约·创世纪》的确高明得多；而朱熹是注解《周易·参同契》的人，觉得“说之成理”呢！

五　道学再解剖

宋明理学家的宇宙论，到了张（载）横渠的《西铭》，算是有了完整的体系。我对张子《西铭》接触得如此的早，我初读朱子所编的《近思录》，只有七八岁，但真正了解张子的唯物观点，却在三十年以后，接近了王船山的《俟解》，才算体会得张子的观点。那时，张子《西铭》，由于马一浮老人的推介，成为一般公务人员的读物。冯友兰氏的《新理学》初出，我曾在几处讲演过《西铭臆说》。

我说，《西铭》的核心，只有“存，吾顺事，殁，吾宁也”八个大字。北宋初年，正当佛家思想盛行之际，禅宗最盛。道教的思想在数百年淬厉的过程中，也相当成熟，如陈抟，在佛、道两种人生观的壁垒之外，儒家该如何建立自己的壁垒，乃是北宋理学家胜业中应做的大事。佛、道两派的人生看法，不免流于消极悲观，佛家以万物为幻有，所以归于“寂灭”；道教寄幻想于现实之外，所以追求“深根固蒂，长生久视。”之道。张氏否定了这种看法，他认为“生无所得，死无所丧”，提出了一种积极的乐观的人生态度。说是“存，吾顺事，殁，吾宁也”，用不着悲观，更不必消极。他批评二氏之言云：“彼语寂灭者，往而不反；徇生执有者，物而不化。（上句指佛，下句指道。）二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。”

张氏的宇宙观是这样：“大虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，……聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。”（张子《正蒙》）《西铭》开头说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃浑然中处。故天地之塞（塞即充满），吾其

体；天地之帅（帅即活动），吾其性。民吾同胞，物吾与也。”张子便建立了这样的宇宙观来和佛、道二教相对垒。这段话，该怎么说呢？我们且看，一个波浪从水流上涌起，映着太阳光呈露了它的色彩，一回儿又没入水流去了。又如一根草，从泥土中茁起，在空气和太阳中生长，抽了叶，开了花，结了果子，又没入泥土中去了。我们的生命也是如此，诚如小泉八云所说的：“我们从不可知的黑暗中，暂时出现到太阳光中来，回视四周围的光景，快乐着和苦恼着，我们的存在的颤动，传移给别的存在，由是再回归到黑暗里去。”（有形从它自然的无形中生出，又回到无形中去，这是一切的一切。）触到宇宙根本问题上去，我们不免要问一声，究竟这波浪，这小草，这人生，这一切颤动和生命，存在不存在的呢？张子回答道：“一切都是生存的（浑然中处）。”他说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生命、絪缊、相荡、胜负、屈伸之始。”（《正蒙》）“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无‘无’。”（《正蒙》）

进一步，我们再谈一谈宋明理学家所谓“宇宙中有我，我中有宇宙”的道理。陆九渊本着张氏的路子，便说：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙。”我们且看那一波浪，它的颤动，它的色彩，依然是水流的颤动，水流的色彩，不能离水流而独立；波之性，即水本有之性，同时，它的颤动，它的色彩，也即构成整个水流的一个小因子，没有小波，即没有洪流。这个道理，我们回想远古以来的生物进程，就可以明白了，所以生命并非虚无，离开现实也无所谓生命了。

我们若说，每个生者的髓髓，代表着无数的死者所构成的总结，每个人的性格有着无数死者的好经验和坏经验的不十分均衡的总和。说得具体一点，我们的冲动和感情，及由感情而发展的高尚的能力，是由死者所形成，由死者传给我们的，我们的一个小小的活细胞里面，贮藏着一个民族的全生活的，就是那在几百万年的过去，或许甚至是在几百万年的灭亡了的世界，所感受的

感情之总数。(这段话，我用了小泉八云的说法。)以这样的宇宙观(永恒存在于刹那之中，而刹那复归于永恒)，推行而得“民吾同胞，物吾与也”的人生论，原是顺理成章的。张氏《大心篇》云：“大其心则能体天下之物”；后来朱子答弟子问：“物物具一太极，谓之全亦可，谓之偏亦可；以理言之，则无不全，以气言之，则不能无偏。”即是此意。

朱熹注解《西铭》，发挥张子的胞与精神。谓：“以乾为父，以坤为母，有生之类，无物不然，所谓理一也。”“人物之生，血脉之属，各亲其亲，各子其子，则其事亦安得而不殊哉？一统而万殊，则虽天下一家，中国一人，而不梏于为我之私，此《西铭》之大指也。观其推亲亲之厚，以大无我之公，用事亲之诚，以明事天之道，盖无适而非所谓分殊，而推理一也。”从人类爱的精神推衍开去，这便是张子的精神。我们且想：我们的祖先，把他们的生命留给我们，把他们所能学到的种种知识的记录留给我们，他们以最大的好意和希望，为我们辛劳了，单单就他们因此所费的无限的劳苦和思虑说起来，已经是非常的神圣和非常的可贵了。我们继承这份遗产，我们怎样把它好好地保留下去，把它光大起来，这是我们的责任了，我们要对得起我们的祖先。(张子所谓“善述其事，善继其志”，即是此意。)即如上战场去流血牺牲，在我们个人的确是丢失了生命，但牺牲了我们的生命，即所以保全大我的生命，我们要对得起祖先，我们应该去牺牲；我们要对得起我们的子孙，也应该去牺牲。所以孔子说：“战阵无勇，非孝也。”

张子在《西铭》后半段提到几个博爱的实例。即如夏禹恶旨酒，固然是宝爱小我的身体和精神，却也是为大我种了善因。(酗酒会生育疯狂的儿女，即是遗害人类。)颖考叔感化别人能尽孝，即是孔子所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”的仁爱精神。又如虞舜，在那么坏的家庭环境中，申生碰到了其父偏听了的乱命，他们毅然决然去牺牲，去受磨折，并不怨天尤人；这种伟大

人格感化了后人，于社会造福甚大。所以孟子说："志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。"到战场上去奋勇杀敌，马革裹尸而还，那才是最伟大的为民族尽孝的人。我们爱我们自己这个小我，更要爱全民族全人类的大我，要实践爱大我的博爱心，即须有牺牲小我来完成大我的勇气和决心。这便是张子《西铭》的基本精神。

在这儿，我要告诉大家，一千多年前的宋理学家师徒们所反复叮嘱的道理是什么？假使有人问你们："张子《西铭》的本意何在？"我相信我所说的，可以说是合乎张载、朱熹他们所说的本意了。这儿并不含有把他们的话来宣传，或对他们有什么批判之意。

前天，我听得一家电台在讲国学常识，讲的是"程门立雪"。首先，他说程氏是北宋大文学家，已是怪谈；我从来没听说程氏兄弟明道、伊川是文学家，不知这位讲师何所根据？他又说："立雪"是表示学生对老师尊敬的意思，这一番怪谈，谈得更妙。

究竟宋明理学家为什么那样把程明道门下那一晚，白雪弥天，一灯荧然，师徒相对的故事当作佳话来流传下来呢？当然不是说学生如何尊敬老师那么简单的。理学大师主静敬，这是静悟之境，正如禅宗盛传一笑拈花之意。这一点本意，如不说明白，又何必谈这一故事呢？到了清代，经学大师颜元、李塨批判宋明理学之时，便抓住了这一点来作讥弹的核心。我且先说颜李学派批判二程、朱陆的话，颜氏曾在《与钱晓城书》中说："仆尝有言，训诂、清谈、禅宗、乡愿，有一皆足以惑世诬民，宋人兼之，乌得不晦圣道误苍生至此也。仆窃谓其祸甚于杨墨，烈于嬴秦，每一念及，辄为太息流涕，甚则痛哭。"《习斋年谱》载："安州陈天锡来问学，谓程朱与孔孟隔世同堂，似不可议。曰：'请画二堂，你们且看看：一堂上坐孔子，他老人家穿了整整齐齐的衣裳，束了腰带，挂了宝剑。那七十二位生徒，有的习礼，有的鼓瑟弹琴，有的弯弓射箭，有的挥戈练武，有的跟老师谈仁孝，有的谈兵农政事，服装也是如此。两壁上挂着弓箭、箫磬、算器、马鞭等等。

另一堂上坐着那位程明道老夫子，他峨冠博带，垂目坐如泥塑，如游（酢）杨（时）这样的生徒，聚在那儿，在返观静坐，或执书咿唔（吟诵声），或对谈静敬，或执笔写作，壁上放着书籍字卷。试问此二堂同否？'天锡听了，默然而笑。”习斋因此用截然分明的话来作结论：“入其斋而干戚羽籥在侧，弓矢玦拾在悬，琴瑟笙磬在御，鼓考习肄，不问而知其孔子之徒也。入其斋而诗书盈几，著解讲读盈口，闭目静坐者盈座，不问而知其汉宋、佛老交杂之学也。”不从心性义理上分辨孔孟、程朱，而从实事行为上来作分辨，这便是对“程门立雪”那种静敬气象作正面批判。连这一核心问题，都不跟听者讲说明白，还谈什么国学常识呢？

回过去，我们再来看北宋程氏兄弟所说的修养工夫。明道以为吾人本来与天地万物为一体，不过吾人多执个体以为我，遂将我与世界分开，吾人修养之目的，即在于破除此界限而回复于万物一体之境界。所以他说：“天地之大德曰生。天地絪缊万物化醇。生之谓性。万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。仁与天地一物也，而人特自小之，何哉？”“仁者以天地气物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣人之功用。”所以他又说：“学者不必远求，近取诸身，只明天理，敬而已矣，便是约处。……思无邪，无不敬，只此二句，循而行之，安得有差。”我初读《近思录》，先父就叫我念这段话，当然，体会不得，即算是“立雪”，也悟不出什么道理来。等到我悟出道理来了，已明白“程门立雪”跟出门做和尚的面壁工夫并无不同的。

六 道学三解剖

二十多年前黄芝冈先生写了一本《中国的水神》(生活本)，他在北京，从图书馆所参考的书刊，把篇目缀连起来，就有六万字那么多，比本文还多了一万字。这件事，在文化界传为佳话。我们谈中国学术思想，只要把篇目缀连起来编成一百万字的目录，那就更容易了，尤其是宋元明理学这一部分。因此，我们必须“挂一以御万”才行。可是，一个学术性词语，先秦诸子有先秦诸子的界说，魏晋玄学家也有他们的界说，从印度来的梵语和东方的本来用语，更不相同。到了现代，我们又该接受欧西的用语，以及日本来的词语。宋明理学家所用哲学用语，如“无极”、“太极”、“理”、“气”、“命”，虽是继承先秦诸子、魏晋玄学、印度佛家以及道教的传统，却也有了他们自己所下的界说；这一方面，朱熹已经集了周敦颐、邵康节、张横渠、程氏兄弟的大成。(朱氏的形上学，以周氏《太极图说》为骨干，以邵氏所讲之“数”，横渠所说之“气”，及程氏兄弟所说的形上、形下及理气之分融合之。)朱氏《与陆子静书》云：“凡有形有象者即器也，所以为是器之理者，则道也。”所谓“道”，即指抽象的原理或概念，所谓器，即指具体的事物。朱氏云：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”又云：“无极而太极，不是说有个物事光辉辉地在那里。只是说，当初皆无一物，只有此理而已。……惟其理有许多，故物有许多。”(冯友兰氏说：“所谓形而上者，超时空而潜存(Subsist)者也。所谓形而下者，在时空而存在(Exist)者也。超时空者，无形象可见，故所谓太极，不是说‘有个物事光辉辉地在那里’。此所谓‘无极而太极’也。朱子云：‘无极而太极’，只是说

无形而有理。")

（我曾看到一部中学会考、大学入学试验各科试题合订本，某大学的国学常识测验，有一题问及："鹅湖之会，朱陆论道，各有异同，其异同何在？"这不能不算是国学测验题，可是，年青一代的学生，能答得出吗？连出试题的人也未必答得出。）

接上来，我又重提先父要我念了又念的《近思录》；且举那几位理学家的小事。"程明道在澶州日，修桥，少一长梁，曾博求之民间。后因出入，见材木之佳者，必起计度之心，乃举以告学者曰：'心不可以有一事。'"有一回，明道对弟子们说："尔曹在此相从，只是学某（自称）言语，故其学，心口不相应，盍行之？请问焉，曰'且静行。'"朱子《小学集注》："明道先生终日端坐，如一泥塑人，及至接人，则浑然一团和气。"《近思录》又载："伊川每见人静坐，便叹其善学。""与叔厉诟舆夫（诟等于责骂），伊川曰：'何不忍性敛心？'与叔惭谢。"朱熹《答潘谦之》："伊川有时亦教人静坐。然孔孟以上，却无此说，要须从上推寻。思得推理与静坐，两不相妨，乃为的当。"从这些故事看来，程氏兄弟，也只学得禅宗工夫。至于陆九渊氏，有人问他："为何不注书？"陆氏说："我注六经，六经注我，韩退之是倒转来做，乃欲因文见道。"陈北络答陈师复："浙中象山之学甚旺，由其门人有杨简者唱之，不读书，不穷理，专做打坐工夫。"真如陈登原氏所说的："程朱固为一体，而关于心学，朱陆何尝大有异同！"

近年来，新中国学人对于中国学术思想的批判，每有新知新见，这是谈中国"文化复兴"的人们所不了解的。即如车载先生《论〈大学〉的大学之道》，便指出《大学》在《礼记》中的原文，并不必重行编写。而陆王派主张保留"在亲民"的原义，不必改"亲"为"新"，也正是儒家的本意。这都是谈"国学"的人所不可不知的。

程朱派把《大学》、《中庸》二书提了出来，当作"修、齐、治、平"的基本工夫。照说，这些理学家，有了用世之志，一定在齐

家治国上有所表现了，那知事实上并不如此。罗大经《鹤林玉露》称："端平间，真西山（德秀，他是朱熹的入室弟子）入参大政，未及有所建置而薨。魏鹤山督师，亦未及有所设施而罢。临安优人，装一儒生，手持一鹤，别一儒生，与之邂逅；问其姓名，曰：姓钟名庸（指《中庸》），问所持，曰：大鹤也（指《大学》）。因呼酒对饮，其人大嚼洪吸，酒肉靡有孑遗。忽颠仆于地，群数人曳之不动。一人乃批其额，大骂道：说什么《中庸》《大学》，吃了许多酒肉，一动也动不得。"真的，声名是一件事，事业又是一件事，理学家都是不中用，没有什么作为的。罗氏又说："以诗书为有用之具，固未有入耳出口，有如后世之甚者。当今之时，非尧、舜、文、武、周、孔不谈，非《语》《孟》《中庸》《大学》不讲，言必称周、程、张、朱，学必曰致知格物，此自三代以后所未有也。然而豪杰之士不出，礼义之俗不成，士风日陋于一日，人才岁衰于一岁，而学校之所讲，廷掖之所谈，几有如屠儿之礼佛，倡家之读礼者，是可叹也！"这番话，对理学家可说是一针见血。

颜习斋讥刺宋明理学家不中用，说了最痛快的话："……似唐虞三代之盛，亦数百年而出一大圣，而出必为天地建平成之业，断无圣人而空生之者。况秦汉后千余年，气数乖薄，求如仲弓子路之辈，不可多得，何独以偏缺微弱、兄于契丹、臣于金元之宋，前之居汴也，生三四尧孔、六七禹颜；后之南渡也，又生三四尧孔、六七禹颜，而乃前有数十圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材，两手以二帝畀金，以汴京与豫矣。后有数十圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材，两手以少帝付海，以玉玺与元矣。多圣多贤之世，而乃如此乎？噫！"所以颜氏又说："吾读《甲申殉难录》，至'愧无半策匡时艰，惟余一死报君恩'，未尝不凄然泣下也！"

且说，朱陆鹅湖之会，原是金华学派大师吕祖谦（东莱）所邀请的，可是朱陆师徒到了鹅湖，吕祖谦因事不曾来。可是，朱陆各有同异之外，吕氏跟朱陆也各有异同。（依我的说法，朱陆跟

峰顶山的禅宗，也各有同异。这是一千年来一直不曾了结的公案。)陈同甫、辛稼轩跟朱熹都是好朋友，他们都是有志于用世的人。但朱熹的用世观，跟浙东学派，如叶水心，也不相同，他尤其对于才华盖代的唐仲友，多所嫉忌，不惜用了诬陷的手段，那就不象有修养的“君子”了。

(朱熹曾与陈同甫论用世之道说：“……亘古至今，只是一理，顺之者成，逆之者败。固非古之圣贤所能独然，而后世之所谓英雄豪杰者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。但古之圣贤，从根本上便有惟精惟一工夫，所以能执其中，彻头彻尾，无不尽善。后来所谓英雄，则未尝有此工夫，但在利欲场中，头出头没。随其分数之多少以有所立，然其或中或否，不能尽善，则一而已。”)

我讲了一连串有关中国学术思想的上下古今谈，回头看看，我确乎守着“不好新立异”的戒条；却也免于迂腐气和头巾气的老套子。这一点，倒和章太炎师讲《国学概论》的精神相符合。我的治学态度和方法，接着新考证学家的路子而来，这一点，我认为十分重要的。

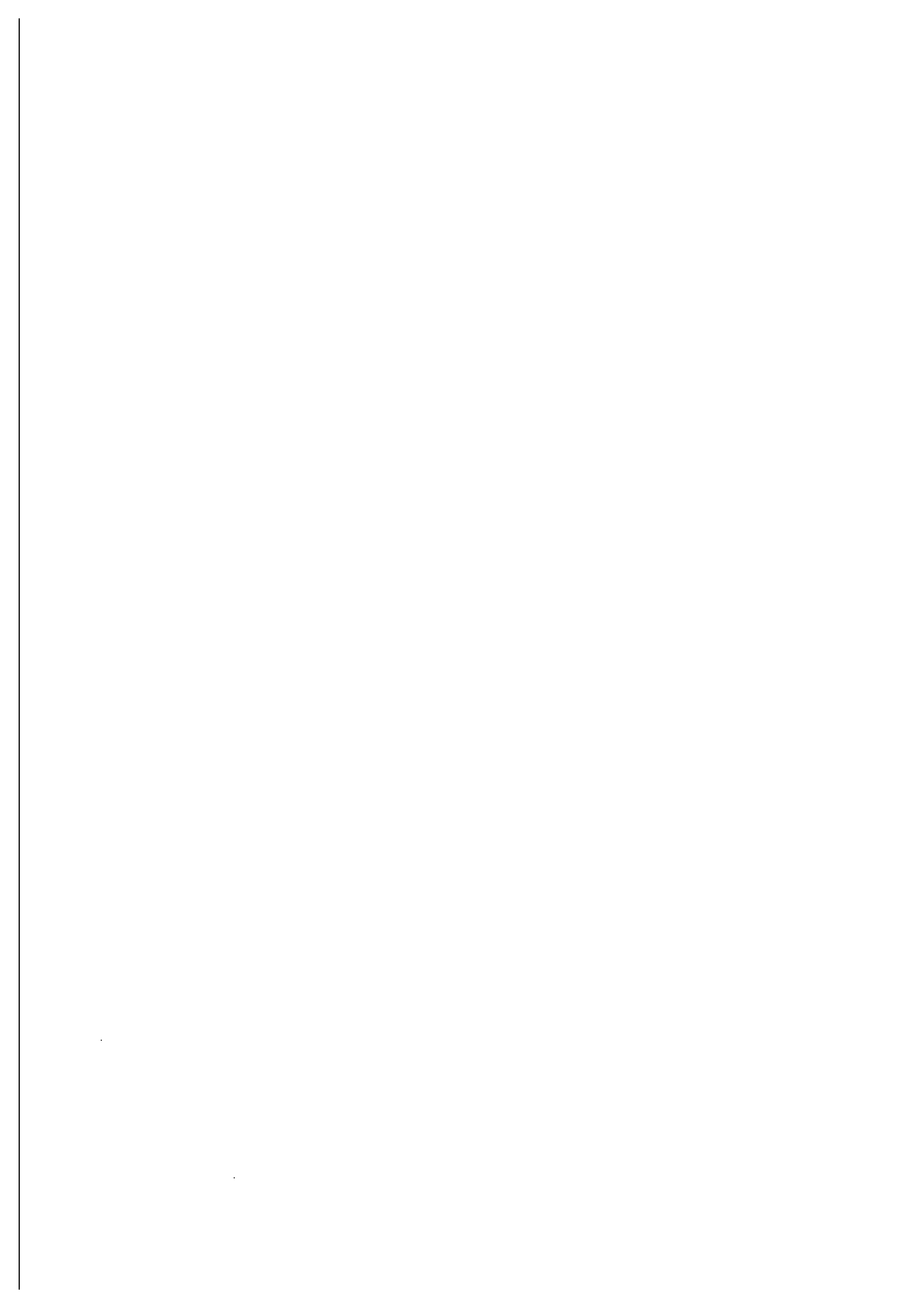
颜习斋说：“千余年来，率天下入故纸中，耗尽身心气力，作弱人、病人、无用人者，皆晦庵为之也。”他又说：“书之病天下久矣！使生民被读书者之祸，读书者自受其祸。而世之名为大儒者，方且要读尽天下书，方且要每篇读三万遍以为天下倡（此指朱子)。历代君相，方且以爵禄诱天下于章句浮文之中，此局非得大圣贤大豪杰，不能破矣。”这些话，正是切中时弊，对症用药。我们要劝年青一代的人，千万不要读古书，尤其是四书五经。(颜习斋的至理名言，下文再来说过。)

在宋元明理学空气中，“圣贤”出得那么多；(理学家师徒互相标榜，是一种风气，而互相排拒丑诋，又是一种风气。明末东林、复社，自许为君子，其负虚名而不能任实事，和理学家完全相同。)其无补艰危，可叹可笑！可是，其间有一人，他也是理学大

师，却建立了大功业，那便是明代的王阳明（守仁）。他治军、征战、莅民、敷政，都有他的成就。章太炎师讲明代理学家流变，颇多胜义，可看我所笔录的《国学概论》。他说：王阳明主张“致良知”，就在卧石棺时悟出。他在贵州时，有些苗民很崇拜他，从他讲求学问，阳明把“知行合一”的话和他们说。章师认为阳明的“知行合一”，倒和程明道的论点有些相同。明道以为曾经试行过，才算得“知”，没曾试行过的，不能称为“知”。譬如不知道虎之凶猛的人，见虎并不怕，受过虎伤害的，就会谈虎色变了。这类主张逐渐演变成为阳明的主张。阳明以为知即是行，也可说“知底恳切处即行，行底精粹处即知”。（章师认为阳明自悟得致良知以后，和朱子便不能不处于相反对的地位了。并非专和朱子立异，才有此主张的。）章师又说：阳明致良知的主张，以为人心中，于是非、善恶自能明白，不必靠什么典籍，也不必靠旁的话来证明；但是第二念不应念，有了第二念，自己便不明了。有人以为阳明学说，很宜于用兵，如此，便不至有什么疑虑和悔恨了。

阳明讲学之主要意思，见于其所作《大学问》一篇。阳明的弟子钱德洪曰：“《大学问》者，师门之教典也。学者初及门，必先以此意授。……门人有请录成书者，曰：‘此须诸君口口相传，若笔之于书，使人作一文字看过，无益矣。’嘉靖丁亥八月，师起征思田，将发，门人复请，师许之。”《大学问》所说，可说是阳明的最后的见解。王氏认为“明德之本体，即所谓良知”，故明明德亲民，皆是致良知，亦即是致知。“然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也。”吾人诚能“于良知所知之善恶者，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知，而意可诚也已”。不自欺其良知，即实行格物、致知、诚意、正心，亦即实行明明德也。格之既久，一切私欲障碍皆除，而明德乃复其天地万物一体之本然矣。——阳明之学，本旨在此。

第七部分



一　清初经世之学

一位读者来信问我："道学、理学、义理之学，这三种名词有何不同？这些名词，是否和今人所说的哲学同义？"对于这一串问题，我得先有个交待。

如宇同先生所说的，中国古来并无与今所谓哲学意义完全相同的名称。先秦时所谓"学"，其意义可以说与希腊所谓哲学约略相当。先秦时讲思想的书，都称为某子，后来所谓"诸子之学"，成为与今所谓哲学意谓大致相当的名词。到魏晋时，有玄学的名称，意谓约略相当于今之哲学。到了宋代，又有道学、义理之学、理学等名称。道学、义理之学的名称，在北宋时即已有之。张横渠《答范巽之书》有云："道学、政术为二事，此正自古之可忧者。"程伊川称其兄明道："功业不得施于时，道学不及传之书。"又张横渠《经学理窟》有云："义理之学，亦须深沉方有造，非浅易轻浮之可得也。"此其证也。理学一词，在南宋时已甚流行。《黄震日钞·读论语》云："自本朝（宋）讲明理学，脱出诂训。"以周子、二程与朱氏之学为理学。所谓道学、理学或义理之学，其内容与今所谓哲学甚相近。在清代，义理之学一名称，尤为流行。清人将学问分成义理、考据、辞章三类；所谓"义理"，即是哲学。所谓玄学与道学，其所指的范围不同；玄学以《老》《庄》《易》为本，必是与《老》《庄》或《易》相近的学说思想，方可称为玄学；而关于孟、荀及墨学的研究或类似的思想，则不能称为玄学。道学或理学，则即是新儒学的别名，墨学与老庄思想，正是道学所排斥的异端，当然在道学范围之外。所以玄学与道学，乃是各有其界域的，各是一派哲学或一类型的哲学之名称。在这一

点上，与今所谓哲学之为一般名词，并非相同。而总括玄学与道学的一般名称，在以前也实在没有过。

宇同氏又云：中国先秦的诸子之学，魏晋的玄学，宋明清的道学或义理之学，合起来是不是可以用现在所谓哲学称之呢？换言之，中国以前的那些关于宇宙、人生的思想理论，是不是可以叫作哲学？关于此点，要看我们对于哲学一词的看法如何。如所谓哲学，专指西洋哲学，或认西洋哲学是哲学的唯一范型，中国思想在根本态度上实与西洋的不同，则中国的学问当然不能叫作哲学了。不过，我们也可以将哲学看作为一个类名，而非专指西学哲学。可以说，有一类学问，其一特例是西洋哲学，这一类之学问总名是哲学。如此，凡与西洋哲学有相似点，而可归入此类者，都可叫做哲学。从这一角度看哲学，则中国旧日关于宇宙、人生的那些思想理论，并非不能名之为哲学。中国哲学与西洋哲学，在根本态度上未必同，而在问题及对象上及其在诸学术中的位置上，则与西洋哲学颇为相当，自可称之为“哲学”。

我又可以答读者一句：我所讲的“国学常识”，都是述而不作，只是经过了我的选择，才说出来的。假如必须读古书的话，也不妨称之为“常识”。

承一位朋友看得起我，要我替他的孩子们讲点“国学常识”。一开头，我就告诉他：“你得明白，你的孩子们听了我的串讲，反而答不中中文会考的国学常识测验题，也未可知！”他却让我放开来讲，不必考虑孩子们的中文会考问题，他自己也变成了我的听众！这就放开了野马，让我讲得海阔天空，没有什么拘忌。有一天，他的女孩子问我：“这么讲下去，什么时候才会讲完？”我笑了，我告诉她：“千头万绪，无论从哪一头开始，都可以一辈子讲不完。即如英国那位牛津大学学生，他的博士论文，只是研究王船山哲学这么一个课题，就够他研究三五年。他在得了博士学位，做了汉学教授以后，还得研究下去。以此类推，我们要找出一千个研究专题，并非难事；而且，我也未必都是适当的研究导师；

有的问题，自该找王国维、陈垣、陈寅恪诸氏去的。”

接着，我又和她们谈到梁启超氏写《清代学术概论》的事。那时，蒋百里著《欧洲文艺复兴史》既成，他找梁氏去写序文。他们都认为清代三百年间的思想进程，颇和欧洲的文艺复兴运动相似。梁氏从这一点着笔写了清代学术思想，以相印证。哪知一写便写了八九万字，比蒋氏的还多了一万多字。于是，梁氏的序文，另作专著刊行，便是这部《清代学术概论》。书前，有蒋百里氏的序文，便是说到梁氏写这部概论的来由。如梁氏所说，作为清代三百年学术史看这部《概论》，又未免太简略了。梁氏本来有写中国学术史的打算，全史分为五部：(一) 先秦学术，(二)两汉六朝经学及魏晋玄学，(三) 隋唐佛学， (四) 宋明理学，(五) 清代学术 (考证学)。当时，梁氏正在着手写中国佛学史，迄未成书。其后，他写过先秦学术思想史，也只能算是初稿。真的要谈中国学术思想，梁氏倒是一个很适当的导师。(梁氏比章师更广博，更全面些。)

说到清代学术思想史，钱宾四氏写过《近三百年中国学术思想史》，也是他一生的力作。不过，钱氏是从宋理学家的角度来谈清代学术思想的；我呢，我说是接着清代朴学的传统，从反宋明理学的观点来谈清代学术思想的路向的，因此，我还是跟梁启超的观点相接近。梁氏说：“清代思潮果何物耶？简言之，则对于宋明理学之一大反动，而以复古为其职志者也。……其启蒙期人物，则顾炎武 (亭林)、胡渭、阎若璩也。其时正值晚明王学极盛而敝之后，学者习于‘束书不观，游谈无根’，理学家不复能系社会之信仰，炎武等乃起而矫之，大倡‘舍经学无理学’之说，教学者脱宋明儒羁勒，直接反求之于古经；而若璩辨伪经，唤起‘求真’观念；渭攻‘河洛’，扫架空说之根据，于是清学之规模立焉。”从反理学观点来谈儒家思想，从反读经观点来谈中国学术思想，这是启蒙运动以来的主要思潮，我们要对年青一代的人有所交待，即在于此。

一位读者来信问我："假如请你主持中文会考，你又将怎么办？"我也曾办过中学会考，也曾出过中文作文及常识测验试题；总在"常识"的尺度上着想，不使应考的学生无所适从。有一年，香港中学会考，国文常识测验，有一题："最早研究中国戏曲的是谁？"他们的预定答案是王国维。其实这一答案是错误的。明嘉靖年间，徐文长写《南词叙录》才是中国戏曲研究的开山祖师。到了清代，李（渔）笠翁写了《曲话》，凌廷堪写了《论曲绝句》，焦循写了《剧说》，这都是研究中国戏曲的名著，比王国维的《宋元戏曲史》早了几个世纪。出试题的，自己就缺乏中国戏曲的常识，如何去测验青年学生？

我在这儿谈国学常识，并不是强不知以为知，而且我要提出最重要的一点：前人都是托古改制，用旧瓶来装新酒，把自己的观点塞到儒家的外套中去，用孔子的口吻说出来，所谓"代圣人立言"。（八股文便是代圣人立言的典型产物。）清代考证学家即是要把虚伪的外套撕破，来恢复本来面目。把宋明理学家的还给宋明理学家，把隋唐的还给隋唐，魏晋的还给魏晋，两汉的还给两汉，先秦的还给先秦。把本来面目挖出来，再来定曲直是非，就无所遁形了。我们在今天，谈论中国的学术思想，并不只是说述前人如何如何说法，而是站在现代的观点，把前人的观点重新估定价值，这便是启蒙运动以来所共同努力的工作。我们着力在批判这一方面。

清代的经学，和宋明理学完全不相同，和两汉的经学也完全不相同。这乃是经世之学。梁启超氏指出清初的学人："同时对于明学之反动，有数种方向：其一，颜元、李塨一派，谓'学问固不当求诸瞑想，亦不当求诸书册，惟当于日常行事中求之'。而刘献廷以孤往之姿，其得力处亦略近于此派。其二，黄宗羲、万斯同一派，以史学为根据，而推之于当世之务，顾亭林所学，本亦具此精神，而黄万辈规模之大不逮顾，故专向此一方面发展。同时，顾祖禹之学，亦大略同一径路；其后则衍为全祖望、章学诚

等，于清学为别派。其三，王锡阐、梅文鼎一派，专治天算，开自然科学之端绪。此诸派者，其研究学问之方法，皆与明儒根本差异。除颜、李一派中绝外，其余皆有传于后，而顾、阎、胡尤为正统派不祧之大宗。”这一学风，既反作玄想捧书本的腐儒，而留心社会人生的实际生活，自和今日所谓“文化复兴”派完全殊途，决不同归。明末崇祯年间，有人写了一张仪状云：“谨具大明江山一座，崇祯夫妇二口，奉申贽敬，晚生八股文顿首拜。”贴于朝堂，这是极沉痛的讽刺文字。在二十世纪七十年代，我们还看见科举八股的幽灵在飘动，又该怎么说呢！我们在劈了孔丘神座、打破孔家店之后，还要捧起四书五经来陷害年青人，那真欲哭无泪了！

我对于所谓“中国文化复兴派”提出异议，有几点：（一）高头讲章式的注疏早该埋葬掉了。（二）儒家不能再定于一尊了。（三）读古书的死胡同是该堵截住了，我们自该继承“五四”精神。

二 顾、黄、王、颜

清初学人，顾炎武（亭林）、黄宗羲（梨洲）、王夫之（船山）、颜元（习斋）这四大派，彼此并不一定有往来，却在治学观点上有一共同倾向，即是反明代理学的空疏，反八股文士的迂腐。顾亭林《答友人论学书》云："今之君子，聚宾客门人数十百人，与之言心言性，舍'多学而识'，以求'一贯'之方，置'四海困穷'不言，而讲'危微精一'，我弗敢知也。"又曰："以一人而易天下，其流风至于百有余年之久者，古有之矣；王夷甫之清谈，王介甫之新说，其在于今，则王伯安之良知是也。《孟子》曰：'天下之生久矣，一治一乱。'拨乱世反诸正，岂不在后贤乎？"他又云："古今安得别有所谓理学者，经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以作。"这就一棒，连程朱派理学都打垮了。梁启超云："经学即理学一语，则炎武所创学派之新旗帜也。……有清一代学术，确在此旗帜之下，而获得了新生命。昔有非笑六朝经师者，谓：'宁说周、孔误，不言郑、服非。'宋元明以来之谈理学者亦然；宁得罪孔孟，不敢议论周、程、张、邵、朱、陆、王。有议之者，几如在专制君主治下犯大不敬律也。而所谓理学家者，盖俨然成一最尊贵之学阀，而奴视群学。自炎武此说一出，而此学阀之神圣，忽为革命军所粉碎，此实为四五百年来思想界之一大解放也。"

顾亭林的学识，并不是如程门师徒雪夜相对静悟而来的，而是凭着他的双脚，到处调查研究所得，才见之于著录的。他鉴于国事日非，便留心经世之学，遍览二十一史、明代十三朝实录、天下图经、前辈文编、说部以至公移、邸钞之类一千余部；凡关于

民生利病的，分类录出，旁推互证，著《天下郡国利病书》。书还没有编成，明室已经覆亡了。在救亡运动中，他奔走呼号，毕竟没有成功。中年以后，他浩然去乡里（江苏昆山），北游山东、直隶、河南、山西一带，察看形势，交结豪杰，并在冲要之处，从事垦田，以图恢复明室。曾五谒孝陵（南京明太祖墓），六谒思陵（直隶昌平明怀宗墓），最后定居在陕西华阴。他说："秦人慕经学，重处士，持清议，实他邦所少。而华阴绾毂关河之口，虽足不出户，而能见天下之人，闻天下之事。一旦有警，入山守险，不过十里之遥；若志在四方，亦有建瓴之势。"他在华阴置田五十亩自给，他处开垦所入，另行存储，以备恢复之用。他这一宏愿，终其一生，毕竟不曾成功。

顾氏旅行时，例常用两匹马换着骑，两匹骡驮着书跟在后面。到了险要地方，他便找些老兵退卒，问他们长短曲折。倘若和以往所耳闻的不合，他便在附近茶肆中，打开书本来对勘。倘若经行平原、大野，没有可以留意的地方，便在马上默诵经书注疏。他又欢喜金石文字，一走到名山、巨镇、祠庙、伽蓝所在，便探寻古碑遗碣，拂拭玩读，钞录大要。他所著述的，都是他自己从旅行中实地勘察所得的资料，和一般人的闭门造车，过蠹鱼生活的大不相同。这也是清初学人的新风尚。

象顾亭林那样实事求是，留心世务的学人，清初颇有其人，也可说是一种新风尚。大兴刘继庄（献廷）便是一个突出的人物，他和顾氏正相反，一个北方人，却终老在江南吴县。刘氏和当时浙东史家万斯同，同在徐健庵幕府中整理明史。万氏终日危坐看书，或瞑目静坐。刘氏却好游历考察，每日必出，有时一二日不回府。一回来，便把所见所闻，说给万氏听。万氏也把所读的书来相印证。他们畅谈了一番，刘氏又翩然远出了。他见闻之博，诚如他的知好王源在《刘氏墓表》中所说的："脱身遍历九州，览其山川形势，访遗佚，交其豪杰，观其土俗；博采轶事，以益广其闻见，而质证其所学。讨论天地阴阳之变、霸王大略、

兵法、文章、典制、方域要害。……于礼乐、象纬、医药、书数、法律、农桑、火攻器制，旁通博考，浩浩无涯涘。”(刘氏精于音韵之学，也和顾亭林相同。)刘氏自言：“人苟不能斡旋气运，利济天下，徒以其知能为一身家之谋，则不能谓之人。”这又是顾氏的匡济天下的抱负。

比顾、刘的时代稍早，和顾氏可说是乡邻的徐霞客，诚如钱牧斋所说：“徐霞客千古奇人，《游记》乃千古奇书。”于舆地之学，也开了笃实的路子。徐氏自言：“万历丁未，始泛舟太湖，登眺东西洞庭两山，访灵威丈人遗迹。自此历齐、鲁、燕、冀间，上泰岱，拜孔林，谒孟庙，峄山吊枯桐，皆在己酉。而余南渡大士落迦山，还过此中，陟华顶万八千丈之巅；东看大小龙湫以及石门仙都，是在癸丑。迨丙辰之履，益复远；春初，即为黄山白岳游，夏入武夷九曲，秋还五泄兰亭，一观禹陵窆石，系缆西子湖。丁巳家居，亦入善权张公诸洞。登九华而望五老，则戊午也。抵鱼龙洞，试浙江潮，至江郎山九鲤湖而返，则庚申也。以辛酉壬戌两岁，历览嵩华元三岳，俯窥瀛渤，下溯潇湘，齐州九点烟，尚隐隐如指掌间。”到了天启五年，其母病卒，至服阕，便拜墓辞行，作不计程亦不计年的远行了。他晚年历游浙、闽、赣、楚、粤、西、黔、滇各处，止于鸡足山。

同时，在徐健庵幕府中学人，还有那位写《读史方舆纪要》的顾祖禹。他二十九岁开始写此书，五十岁才写成，其间无一日中辍。自言：“舟车所经，必览城郭，按山川，稽里道，问关津，以及商旅之人，征戍之夫，或与从容谈论，考核异同。”如魏禧所说的：“职方广舆诸书，袭讹踵谬，名实乖错，悉据正史考订折衷之，此数千百年所绝无仅有之书也。……贯穿诸史，出以己所独见，其深思远识，在语言文字之外。”这也可以代表清初学人的风尚。

和刘献廷、顾祖禹同时，而留心西北边务的，还有写《西陲今略》的梁质人，也是针对现实的著作，和顾氏的志向相同的。

中国先业本在西北，兰州为天下中心。两宋以后，帝都东迁。近一千年，政治中心移到燕京，西北一带的经济文化，亦遂中落。可是有志之士，总觉西北那一角，乃是国家命运所寄。

上面，我谈述顾亭林的“经学”，指出清初学人心目中的“经学”，乃是“经世之学”。顾氏所谓“博学于文”，“自一身以至于天下国家皆学之事也”，所谓“行己有耻”，“自子臣弟友，以至出入往来辞受取予之间，皆有耻之事也。”“其用之身，在出处辞受取与；其施之天下，在政令教化刑法；其著之书，皆以为拨乱反正，转风易俗，而无益者不谈。”他把“文”解作一切的事理，所以他对于天文、地理、河漕、兵工之事，莫不精究。另一方面，我们不妨说，清初学人所谓“经学”，乃是经史之学。黄宗羲的思想，从王学嫡传刘蕺山这一派，但他们精神所注，乃在“史学”；“六经皆史”的观点，也可说是浙东学派的共同观点。全祖望论余姚黄宗羲（梨洲）之学，云：“自明中叶以后，讲学之风，已为极敝，高谈性命，束书不观，其稍中者则为学究，皆无根之徒耳。先生（指梨洲）始谓学必源本于经术，而后不为蹈虚；必证明于史籍，而后足以应务。元元本本，可据可依，前此讲堂锢疾，为之一变。”余姚乃是王阳明的家乡，黄宗羲系王学的再传弟子，受了国家兴亡之痛，乃有此大彻大悟。全祖望谓梨洲之学，“以濂洛之统，综会诸家：横渠（张载）之礼教，康节（邵雍）之数学，东莱（吕祖谦）之文献，艮斋（薛季宣）、止斋（陈傅良）之经制，水心（叶适）之文章，莫不旁推交通，连珠合璧，自来儒林所未有。”梨洲之学，实欲冶文苑、儒林、道学于一炉，重复古者儒之大全的。梨洲治史，一则注意于当前的史料，自明十三朝实录上溯二十一史，莫不究心。二则注意于文献人物之史。他那部《宋元学案》和《明儒学案》，便是一部最完整的学术史。

浙东史学，黄梨洲开山创始，一传而为万季野（斯同），再传而为全谢山（祖望），又再传而为邵二云、章实斋。浙东史学，便和清代的吴学、皖学、扬学以考证治古史的并峙了。梨洲又究心

天算之学，著《授时历故》诸书。全祖望谓："梅文鼎本《周髀》言天文，世惊为不传之秘，不知公（指梨洲）实开之。《明史·历志》由其审正而定。又著《今水经》，《明史·地理志》多用其文。其究心地学，亦开风气之先。"所以，梨洲之学，看起来是继承王学之绪，实则他的思想观点，已经开出清代学术思想的先河了。

和黄梨洲的思想体系有密切关系的陈乾初（确）、潘用微（平格）、吕晚村（用晦）三人，都是他的朋友，他们的见解悉和梨洲完全相同，却有着切磋琢磨之益。其间长短出入之处，我在这儿不能多说了。

梨洲的政治观点（他的父亲尊素名隶东林党，身死党狱，平日教子，亦以留心时政为重），见于《明夷待访录》，清末谈政治改革的志士，用西方民主思想来照明，发见了许多新义，其用世之意，也正是清初学人的共同意向。

浙东之学，从南京吕祖谦、陈同甫，这和朱、陆异途，其着重经济之学，也开了清初学风的先河。

三　再谈顾、黄、王、颜

清初学人，一谈到王船山，那又是一个影响久远的学派，时间愈久，便愈见光辉。一九六二年，那年正是王船山逝世二百七十年纪念。湖南、湖北两省社会科学学会曾举行王船山学术讨论会议，全国学者参加了这一集会的九十余人，提出了若干专题来讨论，论及王船山的哲学思想、社会历史思想、政治思想和民族思想。他们还在王船山故乡作史迹访问，到“石船山”访古，看了船山晚年久居的湘西草堂，也拜谒了王船山墓和船山居游过的“别峰庵”、“回雁峰”。

王船山，名夫之，字而农，湖南衡阳人。清初，那一带还算是南荒，他的学问无所师承；明亡后，遁迹深山，和一时士大夫不相往来，当时无称之者。只有那位刘献廷，一六九〇年左右南游衡岳，在《广阳杂记》中说：“而农先生，隐居山中，未尝入城市。其学无所不窥，于六经皆有所发明。洞庭之南，天地元气，圣贤学脉，仅此一线耳。”备极推崇。船山的著作很丰富，凡百十种，三百多卷，可是生前不曾刻印行世，外间人知道的很少。他死后十多年，他的儿子王敔才在亲友资助下，整理刻印了十多种，印数不多，流传不广，唯一行销得颇广的，就是那部《读通鉴论》和《宋论》。到了清代末年，湘人曾国藩兄弟在南京刊印《船山遗书》五十七种二八八卷，这才为世人所共知。船山乃是和顾亭林、黄梨洲并驾的精深博大的大思想家。

由于一个偶然的机会，我在十岁时，便受了船山《读通鉴论》的启发，那是朱师芷春教我们的。到了在杭州一师读书，受了单师不庵的导引，才懂得王船山的史学。用现代语来说，船山

史学乃是东方的唯物史观论者。至于了解王船山的哲学思想、政治思想，又是中年以后的事。直到前几年，一位英国牛津大学研究生，在我家研究王船山思想，我又把船山思想整理了一番。那时，正当新中国纪念船山逝世二百七十周年，我又看见了时贤的一些论文，也颇有所启悟。

和清初其他学人相同，船山也是一个反明代王学的人。船山说："侮圣人之言，小人之大恶也。……姚江之学（指王阳明），横拈圣言之近似者，摘一句一字以为要妙，窜入其禅宗，尤为无忌惮之至。"又云："数传之后，愈徇迹而忘其真；或以鉤考文句，分支配拟为穷经之能，仅资场屋射覆之用；其偏者以臆测度，趋入荒杳。"这都是感于王学之极敝而所生的反击。船山推许北宋张载的《正蒙》，有云："天下之物理无穷，已精而又有其精者，随时以变，而皆不失于正，但信诸己而即执之，云何得当；况其所为信诸己者，又或因习气，或守一先生之言，而渐渍以为己心乎！"（《俟解》）其言"天理即在人欲之中，无人欲则天理亦无从发现"，这便开出清代皖学的先源了。

船山之学，博大宏通，理趣湛深，三百年来所未有。其体用道器之辨，主观化而渐得其原，其论精警。其论性，在以日生日新之化言，故不主其初生而期其日成。其论道与性之关系，认为"道为天演之现象，善则天演淘汰中继续生存之适应，而性则仅是生物于适应中所得之几种生理也。故性贵于养而期其成，而所以为养者贵于择之精而执之固。若一任其自然，则其所性，必有君子之所自性焉者"。"船山以日生日成言性，故不喜曰损灭，而喜言变动。船山精研老庄所谓观化而渐得其原者，途辙有似于庄生。船山盖入室而操戈……。船山学风，本近横渠，长精思，重力践，俨然关学气象　又旁治老、庄、佛理，皆能得其深趣。故于诸家得失利病，凡所辨诘，洞中窾要。而能于心理入微处，推见症结，尤为独到精处。船山学之精神所长，不仅在于显真明体，而尤在其理惑与辨用焉。其推现至隐，阐微至显，皆能切中

流俗病痛，有豁蒙披昧之力。”(钱宾四语)

我一生得力于船山之学的乃在于船山的史学，从他的《读通鉴论》、《宋论》作基点，反求司马光的《资治通鉴》，了然于治乱兴亡之迹。继《续通鉴》、《明通鉴》之后，颇有志于现代中国通鉴之述作，也可说是船山精神所启发的。我自幼便不爱看吕祖谦的《东莱博议》，以及金圣叹型的翻案文字，即在于此。嵇文甫先生说："船山是一位极深研几的学者；其论史不只是就事论事，而实自有其一套思想体系，贯彻着一定的历史观。他的史论，正如司马迁所谓'通天人之故，备古今之变，成一家之言'。决非一般俗滥史论信口雌黄者所能比。我们不仅要看到他古为今用，讲历史处处联系着时事，并且要深入研究，看他怎样地把他所特有的一种历史观，在他那各种具体议论中透露出来。""船山论古今制度的因革，认定三代以前社会情况和后世完全不同，认为各种社会制度不是孤立而是互相联系的，认为在各种制度随时变革中自有一定的过程和趋势。他并不认为封建、井田、学校、乡举里选、文武合一、兵农合一，乃至肉刑，那些所谓三代圣王的制度，就是最好的制度，可以万古不变，任何时代可以推行。他认为那些制度，在当时是合理，古圣先王，不得不如此做，并非特定出来，叫后人也必须依照着去做的。……船山看每个朝代的成败兴亡，也都认为不是偶然的。兴有它兴的道理，亡也有它亡的道理，在这里表示出他的新观点。"这便是船山《读通鉴论》和《宋论》的主旨。

船山《读通鉴论》有云："所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者，记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为！"治史以求"经世之大略"，这是船山的治史主旨。"资治者，非知治知乱而已矣，所以为力行求治之资也。览往代之治而快然，览往代之乱而愀然，知其有以致治而治，则称说其美，知其有以召乱而乱，则垢厉其恶。"这便是船山的史论了。

清初学人，都着眼在“致用”，即所谓“经世之务”；而颜（元）李（塨）学派，尤为笃实。颜元，河北博野人。他早年为学，也出入于程朱、陆王的理学圈中。到了中年，他翻然觉悟，认为静坐读书，乃程朱、陆王派的禅学俗学，非正务；而周公之六德、六行、六艺，孔子之四教，才是正学。于是著《存学》《存性》《存治》《存人》四编以立教；名其居曰习斋。他曾对弟子李塨（恕谷）说：“予未南游时，尚有将就程朱附之圣门支派之意。自一南游，见人人禅子，家家虚文，直与孔门敌对，必破一分程朱，始入一分孔孟，乃定以为孔孟、程朱，判然两途，不愿作道统中乡愿矣。”（那时，习斋已五十八岁了。）他在《朱子语类评语》中，说得更痛快。他说：“仆亦吞砒人也，耗竭心思气力，深受其害，以至六十余岁，终不能入尧舜、周孔之道。但于途次闻乡塾群读书声，便叹曰：可惜许多气力；但见人把笔作文字，便叹曰：可惜许多心思；但见场屋出入人群，便叹曰：可惜许多人才。故二十年前，但见聪明有志人，便劝之多读。近来但见才器，便戒勿读书。”“千余年来，率天下入故纸中，耗尽身心气力，作弱人、病人、无用人者，皆晦庵为之也。”这番话，不独切中时弊，在今天看来，也有着同样的砭愚作用。

颜氏把腐儒们的病根挖了出来，他说：“读书愈多，愈惑，审事愈无识，办经济愈无力。”正是吴敬梓《儒林外史》的最好评语。颜氏又说：“以读经史订群书为穷理处事，以求道之功，则相隔千里；以读经史订群书为即穷理处事，而曰道在是焉，则相隔万里矣。”他乃譬之以学琴，又譬之于医。他说：“黄帝《素问》、《金匮》、《玉函》，所以明医理也；而疗疾救世，则必诊脉、制药、针灸、摩砭为之力也。今有妄人者，止务览医书千百卷，熟读详说，以为予国手矣，视诊脉、制药、针灸、摩砭为术家之粗，不足学也。书日博，识日精，一人倡之，举世效之，岐黄盈天下，而天下之人病相枕死相接也，可谓明医乎？”这一譬喻，可说亲切极了。他又譬之以走路，说：“思宋儒如得一路程本，观一处又一处，自喜为通

天下路程，人人亦以晓路称之；其实一步未行，一处未到，周行榛芜矣！"（颜氏既反对读书，更反对静坐。尝谓朱子教人半日静坐，半日读书，无异于半日当和尚，半日当汉儒。）

颜氏所谓真圣真学者，本之《左氏》所谓"六府三事"，与《周官》所谓"乡三物"。六府谓金、木、水、火、土、谷；三事谓正德、利用、厚生；三物谓六德、六行、六艺。六德谓知、仁、圣、义、忠、和；六行谓孝、友、睦、姻、任、恤；六艺谓礼、乐、射、御、书、数。为学者必得之于习行，必见之于身世，必验之于事功；这是颜氏论学的大经。颜氏所提倡的有用之学，所常道的，一曰兵，二曰农，三曰礼乐。他潜心百战神机，能骑射剑戟，有着匡复的雄图，时不能用，乃以医隐。他主张以七字富天下，七字者，即"垦荒、均田、兴水利"是也，他尤主于兴水利。这更可以看到他的远见。

四　谈读古书（答赵建成先生）

建成先生：

接来信，要我说说我所谈的关于中国学术思想的常识，出于哪几种书，这就说来话长了。

坊间，关于《国学概论》、《国学常识问答》这一类书，我手边搜集了的，已有七十多种，其间短长得失，也真一言难尽。清朝末年，废科举制艺文，改用策论取士；上海书坊，曾编刊了一部《经策通纂》，石印本，也可说是最早的"国文史地试题答案汇编"，份量很多，约三十多万字。我知道有人写中国通史，便是从这一部大书，找出史料的。当时，西学初盛，文士们主张"中学为体，西学为用"；那位自负"风雅一手提学子"的两湖总督张之洞，曾叫幕士编了一部《书目答问》，也可说是指引读古书的门径了。

那时，今古文学家的争辩正在高潮中，今文家皮锡瑞编写了《经学历史》，在当时该算是一部常识书。这部书，经过了周予同先生注释，在现在，还不失为一部很好的参考书。（周氏还注释了一部江藩的《汉学师承记》，相为辅翼。）古文家方面，刘师培编写了《经学教科书》，章太炎师著了《国故论衡》、《检论》，晚年在上海讲演《国学概论》，那是我的记录本，日文译本附有注释。这是近四十年间最通行的参考书。五四运动以后，新考证学兴，关于经、史、子方面的讨论、研究，汇集在《古史辨》中，也是一部大书。其间，梁启超、胡适之，都曾替青年学生开过古书必读书目，依我看来，还是太繁重一点。

其后，朱自清师编了《经典常谈》，周予同编了《经子解题》，郑鹤声、鹤春兄弟编了《中国文献学概要》，钱宾四也编了《国学

概论》，都是入门书。可是"一部十七史，浩如烟海"，实在无从说起。我这回讲"中国学术思想史话"，起因于十五年前；那时，章师《国学概论》的港版新刊，友人要我详加注释。我便把章师的《国故论衡》细看一遍，觉得值得注释的还是《国故论衡》、《检论》和《蓟汉微言》，可是，这份工作，只能让周予同先生去做。我要做的话，还是另起炉灶为上。

我要告诉读者：我是一直劝年青人莫读古书的；我只是一个病理学者，我要对年青人说明白，所谓"古书"是怎么一回事，我们要跳出科举制艺的圈子，用批判的眼光来认识中国学术思想的真面目。朱自清师说："我国旧日的教育，可以说整个儿是读经的教育。经典训诂成为教育的唯一的项目，自然偏枯失调；况且从幼童时代就开始，学生食而不化，也徒然摧残了他们的精力和兴趣。我国经典，未经整理，读起来特别难，一般人往往望而生畏。……理想的经典读本，既然一时不容易出现，有些人便想着先从治标下手。顾颉刚先生用浅明的白话文释《尚书》，又写了《汉代学术史略》，用意便在这里。"我讲国学常识，也是如此。

三十年前，许地山先生在香港大学任文学院长，他病逝前的最后一篇文章，题名《国学与国粹》，刊在香港《大公报》上。我们对于读古书的态度，可以说是完全相同。许氏说："中国学术不进步的原因，文字的障碍也是其中最大的一个。我提出这一点，许多国学大师必定要伸出舌头的。但，稍微用冷静的头脑去思考一下，便可以看出中国文字问题的严重性。我们到现在用的，还不是拼音文字，难学难记难速写，想用它来表达思想，非用上几十年工夫不可，读三五年书，简直等于没读过。繁难的文字束缚了思想，限制了读书人的视线，所以中国文化最大的毒害，便是自己的文字。"这话说得平实极了。叫年青人读古书，尤其是读四书五经，便是要现代人用二千五百年前的语言文字来表情达意，岂非自己开自己的玩笑？

三十多年前，我曾先后写了三篇文章。第一篇是《要通古

书，再等一百年》。我所谓“古书”，指“五经”及“先秦诸子”而言。“通”的程度，指“看懂文句，看通义理”而言。“再等一百年”是一句真实的话，并没有半点夸张的意味。所谓“古书”，经过了清代三百年间朴学家的考订整理，才算斩去了葛藤，五经粗粗可通，诸子也渐渐可通。又经过近三十年间新考证家的整理，若干疑难问题，也都找到了答案。即如那三篇《盘庚》，殷代的公告文字，经过了顾颉刚先生的翻译，也可说是文从字顺了。但“古文字”的金钥匙，还操在地下发掘，与甲骨文字的考订家手中。我们读了王国维的《古史新证》，顾颉刚的《古史辨》，郭沫若的《古代社会研究》，徐中舒、董作宾他们的甲骨文字研究；清代朴学家的《尚书》今古文注疏，又成为土苴，无足轻重了。如今地下发掘的收获愈多，古史迹古文字的整理愈有头绪，再过半个世纪，“五经”及“先秦诸子”这一类古书，便可以理会得了。(古埃及史，也是依靠考古家的发掘与整理，才显出本来面目的。)

另一篇，题为《无经可读》。我生长在一个比较特殊的文化圈子中：先父是程朱派理学家；单不庵师乃是正统派朴学大师；又曾师事古文派经师章太炎师；新的考证学家，很多是我的师友；可以说是从国故圈子里出来的人。我觉得：“今日的问题，不在青年该不该读经，而在有没有什么经可以读。”《易经》是一部天书，且不去说它。(通《易经》的如容肇祖、李镜池、高亨的毕竟太少了。)就《尚书》来说，王国维的研究，已非阎若璩、孙星衍、魏源所敢梦想；而顾颉刚、李济的研究，更非清代学人所能企及。一个世纪以后，或许会有一部崭新面目的《尚书新注》拿出来，如今却还没有呢。说到《诗经》，毛、郑的《笺注》简直要不得，朱熹的《集传》，也要不得。清代学者加以考证注释，如陈奂的《毛诗传疏》，已为完善的注本。若以文学的眼光来看《诗经》，那又十分差劲了。我们还得等到新的《诗经笺注》呢！

至于《春秋》这一部门，我已指出这部史书，只是鲁国的旧史，跟孔丘没有什么关系；孟子所说“孔子作《春秋》，笔则笔，削

则削”的话，并不可靠。两汉今文家要大家读《公羊传》，其后古文家，要大家读《左氏传》，彼此争讼得很利害，很久远。依我所知，这一部鲁国的断烂朝报，不一定有什么微言大义。而汉刘歆采用《国语》中史事，依着年月编排出来的古代编年史，原是一部好的史书，却和《春秋》不相干。我赞成把《春秋》当作古史，不必称之为经的。

说到《礼经》，在今古文家心目中，又是一件大纠纷。今文家把《仪礼》看得那么重要，说《周礼》是伪书，而古文家奉《周礼》为至宝，笑今文家失之固陋。其实今古文家的说《礼》解《礼》，都是空泛失实的。依民族学、风俗学、社会学来整理《礼经》的，如江绍原、周作人、顾颉刚诸氏所着手的，还只是开了个头，离开完成还远得很。连第一流大学者，都承认对《礼经》难于读通，如何可以叫年青人去读呢？（古有“左昭右穆”之说，何以要昭穆分明？就没有一位说《礼经》的人说得明白了。）

此外，《孝经》乃是西汉文士所伪造的，其中杂乱无章，一开头就说错，不独和孔丘不相干，和儒家也未必有关。又如《尔雅》，是一部汉人的训诂汇编，亦非经书，备研究古书的人检查之用则可，怎好叫青年人来诵读呢？（幼年时，我曾读过《尔雅》，可是教我读《尔雅》的父师，他们就不曾读通。后来，我受单师的指导，才读懂《尔雅》。）至于《论语》《孟子》，保留一些儒家的观点，中年人研究哲学思想的，不妨用作史料；至于年青人，又何必读这样谈社会人生的书呢？在我看来，所谓十三经者，并没有一种值得让年青人来记诵的。科举时代，已经死亡了，我们再不必读什么“四书五经”或“十三经”这类古书了。

当年我对提倡读经、读古书的人，今日我对提倡中国“文化复兴”的人们，提出如次的三点：

（甲）你自己读过经书吗？你看过《清经解》、《续经解》吗？你能说明白古文家、今文家、宋学、汉学的异同得失吗？

（乙）你做过朴学考证工夫吗？你懂得宋明理学的源流吗？

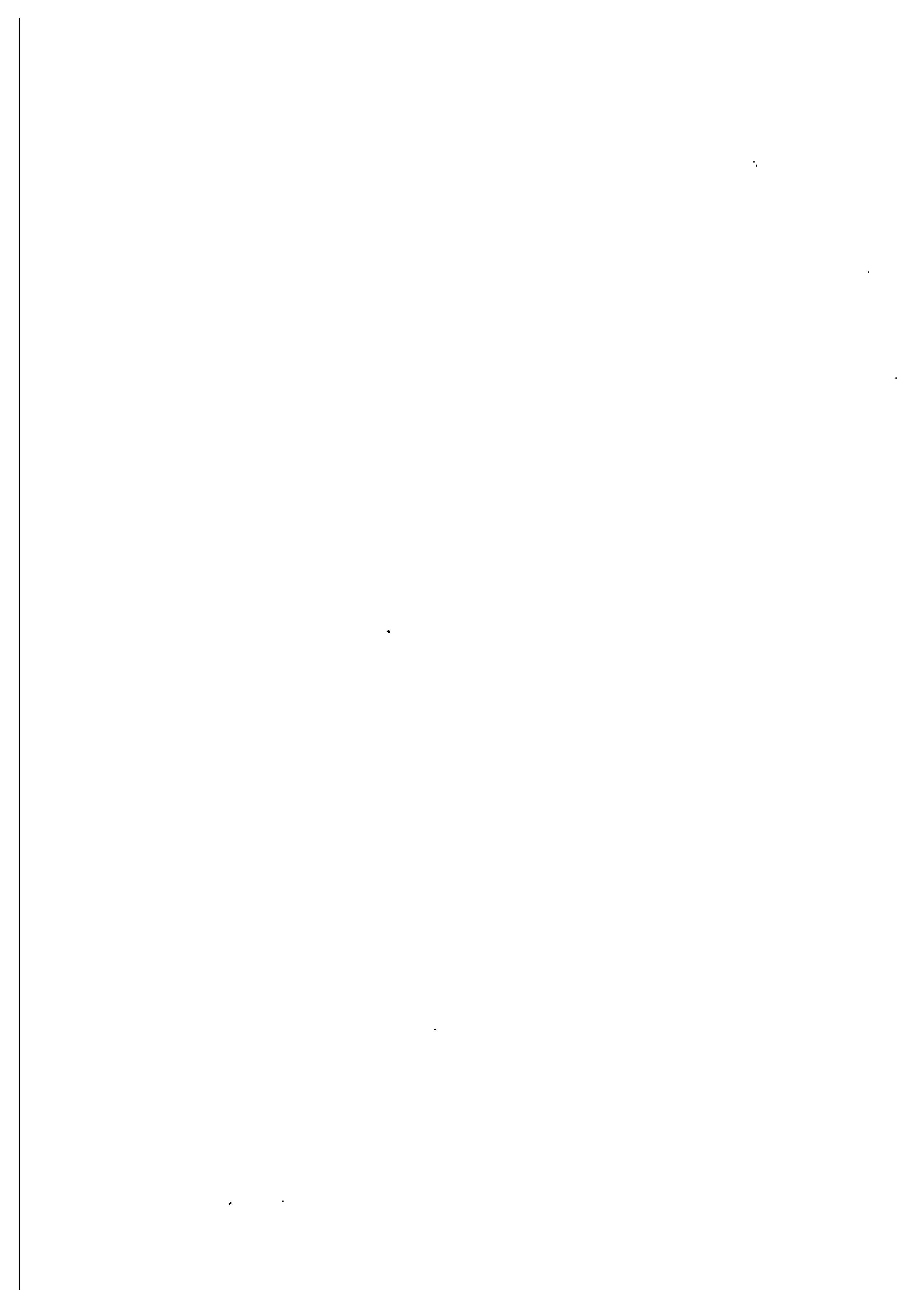
你懂得阴阳五行的理论体系吗？

（丙）你研究过甲骨文字吗？你知道近六十年来古史研究的途径吗？你知道所谓“五经”这一名词并不正确吗？

假使你们不能给我一个正确的答复，你就不配提倡读经、读古书，更谈不上什么中国“文化复兴”！你自己既莫明其妙，还是免开尊口，不要遗误青年！

因此，我当年写了第三篇文字，题为《劝世人莫读古书文》。第一莫读五经，第二莫读四书、第三莫读古史，第四莫读正史，第五莫看古书，第六莫尊古人。直到今天，我还是要这么说，古书好比鸦片烟。“鸦片”、“小脚”和“八股”（古书），乃是毒害中国文化的三大患呢！

第八部分



一 皖 学

从清初学人的治学精神看来，如颜元那样主张从实事实物中去实习，去实行，反对以诵读著述为学；如顾亭林、黄宗羲、王船山那样着眼经世之务，关心社会民生及山川关塞形势，显出了“天下兴亡，匹夫有责”的精神，依这一治学的方法和精神，中国的学术思想，该比欧西早一个世纪现代化了。（那些学人，都比牛顿、达尔文早了一个世纪。）可是满族主政，统治阶级的观点并不相同。乾隆御制《书程颐论经筵札子后》有云：“夫用宰相者，非人君其谁乎？使为人君者，但深居高处自修其德，惟以天下之治乱付之宰相，己不过问，幸而所用若韩、范，犹不免有上殿之相争；设不幸而所用若王、吕，天下岂有不乱者，此不可也。且使为宰相者，居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。”宋代儒士，以天下为己任，得君行道，不为相则为师，乃是最伟大的抱负。乾隆帝却说：“以天下治乱为己任，尤大不可。”无怪乾嘉学人都趋于训诂考订的途中，以古书为精神上的逃避之地了。

清代初期，朝廷屡兴文字狱，如康熙年间的庄廷钺、戴名世史案，以及雍正、乾隆年间的查嗣庭、吕留良、胡中藻、王锡侯、徐述夔等案，大批学者文人都被屠杀了。于是读书识字的，人人自危，首先不敢研究明末史事，以免触时讳，也不敢多写诗文，怕惹来意外灾祸。他们的精力所注，只好集中研究经学，从事校勘和笺注的工作。由此而旁及文字、音韵、训诂、天算、地理、金石、乐律、典章制度，专家辈出，各有成就，开出清代朴学的宏大门户。凡经过清代考证学家整理过的古书，校勘精

审，解释明确，使读者节省了许多精力。可是，他们的眼界，还是被儒家及汉宋学人的框子所限，虽说比八股腐儒高明一点，也还是一种蛀书的蠹虫。

乾嘉以后的清代朴学，论者都推许吴学、皖学二派。吴派以惠栋为首，皖派以戴震（东原）为首，卓然称两大师。承吴、皖二派之余绪，在扬州发扬光大起来的，有王念孙、引之父子，汪中、焦循、阮元辈，称之为扬学。其在浙东，继黄梨洲、万斯同的史学大业，卓然有所建树的，有全谢山、章实斋；实斋倡六经皆史之说，纠正了当时经学家以训诂考订以求道的流弊，可称之为浙学（浙东学派）。乾嘉道咸之间的学术思想，就是这么四个流派。我所要谈的，便是这四派的流变和得失。戴东原自言从名物、度数通经义之理，这是他的入门工夫。他又说："仆闻事于经学，盖有三难，淹博难，识断难，精审难。仆诚不足与于其间，其私自持暨为书之大概，端在乎是。前人之博闻强识，如郑渔仲、杨用修诸君子，著书满家，淹博有之，精审未也。则有略是而谓大道可以径至者，如宋之陆，明之陈王，废讲习讨论之学，假所谓尊德性以美其名，然舍夫道问学，则恶可命之尊德性乎？"这是他主道问学一边以达大道之理论。

"皖学"之始，如戴东原所说的，从名物、度数以通经义，可以说是富有科学家精神，也运用了科学方法。我国从明徐光启以后，受了欧西传教士利玛窦的影响，士大夫渐好治天文、算学，清初则王锡阐、梅文鼎最专精，而大师黄宗羲、江永辈都能继其学，这便是皖学的前驱。锡阐有《晓庵新法》，文鼎有《勿菴历算全书》，江永有《慎修数学》，戴东原校《周髀》以后迄六朝唐人算书十种，命曰《算经》。从那以后，经学家十九兼治天算。这便是科学研究的基础。戴氏自言早年的治学，出于江永（慎修）之门，他又兼治声音小学，成《六书论》、《尔雅文字考》、《转语》诸书，他又成《考工记图》，这都是实学。

戴氏自言："学者当不以人蔽己，不以己自蔽，不为一时之

名，亦不期后世之名。有名之见，其弊二，非掊击前人以自表暴，即依傍昔贤以附骥尾。……私智穿凿者，或非尽掊击以自表暴，积非成是而无从知，先入为主而惑以终身，或非尽依傍以附骥尾，无鄙陋之心而失与之等。"这便是牛顿、达尔文的治学态度。戴氏又说："志存闻道，必空所依傍。汉儒训诂，有师承，有时亦傅会，晋人傅会凿空益多，宋人则恃胸臆以为断，故其袭取者多谬，而不谬者反在其弃……。"这是他破"人蔽"的要点。他又说："凡仆所以寻求于遗经，惧圣人之绪言闇汶于后世也。然寻求而有获十分之见者，有未至十分之见者。所谓十分之见，必征诸古而靡不条贯，合诸道而不留余议，钜细毕究，本末兼察。若夫依于传闻以拟其是，择于众说以裁其优，出于空言以定其论，据于孤证以信其通；虽溯流可以知源，不目睹渊泉所导，循根可以达杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之见也。以此治经，失不知为可知之意，而徒增一惑，以滋识者之辨之也。既深思自得而近之矣，然后知孰为十分之见，孰为未至十分之见。如绳绳木，昔以为直者，其曲于是可见也。如水准地，昔以为平者，其坳于是可见也。夫然后传其信不传其疑，疑则阙，庶几治经不害。"钱大昕推许戴东原"实事求是，不主一家"，俨然是科学家的头脑了。（王昶称戴氏："所谓通天地人之儒也。"）

戴东原于乾隆丁丑南游扬州，住了四年，和当世学人有密切交游，他的学问又有了进境。他的学问核心在言义理三书：(一)《原善》，(二)《绪言》，(三)《孟子字义疏证》。这是体大思精的戴氏哲学。戴氏亦自谓："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一。"可是，在后世公认为不朽的著作，在当时，他的友生，并不怎么看重。据江藩所记："当时读《疏证》者，莫能通其义，惟洪榜好焉。榜为震行状，载《与彭尺木书》，朱珪见之，谓：'可不必载，戴氏可传者不在是。'榜贻珪书力争不得，震子中立，卒将此书删去。"这正是那时学人的观点。

清乾隆四十二年，戴东原逝世（一七二三——一七七七）。其

私淑弟子凌廷堪（次仲）为《东原先生事略》有云："先生之学，无所不通，而其所由以至道者有三：曰小学，曰测算，曰典章制度。至于《原善》、《孟子字义疏证》，由古训而明义理，盖先生至道之书也。先生卒后，其小学之学，则有高邮王念孙、金坛段玉裁传之；测算之学，则有曲阜孔广森传之；典章制度之学，则有兴化任大椿传之，皆其弟子也。昔河间献王实事求是，夫实事在前，吾所谓是者，人不能强辞而非之；吾所谓非者，人不能强辞而是之也；如六书、九数及典章制度之学是也。虚理在前，吾所谓是者，人既可别持一说以为非；吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也，如义理之学是也。故于先生之实学诠列如左，而义理固先生晚年极精之诣，非造其境者，亦无由知其是非也；其书具在，俟后人之定论云尔。"戴氏生前，同时人如姚鼐、翁方纲、程晋芳辈，对于他的《孟子字义疏证》，有所驳论，盖考订立于其是，义理则卓在独见。又程朱之说行世已久，东原骤加抗诤，宜乎为世人所骇怪。在义理方面的传人，乃有扬州的焦循（理堂），他是戴氏的私淑弟子。

清代三百年间，皖学乃其主流。段氏著《说文解字表》、《六书音韵注》；王念孙著《读书杂志》、《广雅疏证》；其子引之著《经义述闻》、《经传释词》，都能发挥皖学的治学精神。段氏云："校书，定是非最难。是非有二：曰底本之是非，曰立说之是非。必先定底本之是非，而后可断其立说之是非。……何谓底本？著书者之稿本是也；何谓立说？著书者所言之义理是也。不先正底本，则多诬古人，不断其立说之是非，则多误今人。……"此论最能说明考证学在学术界之地位及价值。梁启超说："清代考证学家，对于此第一步工夫非常努力，且其努力皆不虚，确能使我辈生其后者，得省却无限精力，而用之以从事于第二步。"我的说法，即是不接受清代考证学的成果，便无从读古书了。

王氏念孙、引之父子，那是最典型的朴学家，正如方东树所说的："高邮王氏《经义述闻》，实足令郑（玄）朱（熹）俛首，汉

唐以来，未有其比。”(方氏还是一个反汉学的人。)王引之在《经传释词自序》中说：“……始取《尚书》二十八篇紬绎之，见其词之发句助句者，昔人以实义释之，往往诘䶬为病，窃尝私为之说而未敢定也。及闻大人（其父念孙）论《毛诗》‘终风且暴’……诸条，发明意旨，涣若冰释。……乃遂引而伸之，尽其义类，……为《经传释词》十卷。”“揆之本文而协，验之他卷而通，虽旧说所无，可以心知其意。……凡其散见于经传者，皆可比例而知触类长之。……”攻读中国古书，而不接受王氏父子的字词诠释的话，简直等于面壁而立，无所从入的了！假如他们研究的对象是自然科学的话，他们便是达尔文、法布耳那样的科学家了。

二 吴 学

且让我说一件最近的新事。那位编写《四书会通》的陈立夫先生，他在美国住了二十年，已经回到台北去过隐居的生活了。他曾对往访的记者说："今天的世界思想潮流，与我国战国时代的情况非常相似：一是任性纵欲，拜金轻德，发展极端的个人主义；一是抑性纵欲，唯物败德，发展极端的功利主义。极端的个人主义，类似拔一毛而利天下不为的杨子思想；极端的功利主义，类似摩顶放踵利天下为之的墨家思想，都是太走极端，不切实际，不如孔子道理来得合理与平凡。平凡就是中庸，就是恰到好处，适用于多数人。孔子这性要率与道要修的主张，真了不得！"这真是什么话，这也算是读得懂古书的人所说的话吗？更不必说读通不读通了！他一定没看懂戴东原的《原善》和《孟子字义疏证》，和《儒林外史》中的严贡生差不多。《庄子·天下篇》，也只说墨家自苦为极，一般人做不到，怎么会"唯物败德"呢？至于"拔一毛而利天下不为也"的杨朱，明明还有一句话："举天下以奉我，不受也。"如何会"拜金轻德"呢？陈立夫那部"名著"《四书会通》，比往日的高头讲章还不如，居然列入中华大典，可笑之至。

我说过，没经过清代考证学的洗礼，是不配来读古书，谈什么"复兴中国文化"的。不过，我还得补充一句：接受了清代朴学，指清初经世之学、皖学、浙学、扬学而言。至于苏吴惠氏之学，那还不够来谈中国学术思想。梁启超说："清代学术，论者多称为'汉学'，其实前此顾、黄、王、颜诸家所治，并非汉学，后此戴、段、二王诸家所治，亦非汉学；其'纯粹的汉学'，则元和惠氏这一派，洵足当之。不问'真不真'，唯问'汉不汉'，以此治

学，安能通方?"(如陈立夫之流，连吴学都谈不上，更不必说其他了。)

元和惠栋（定宇），世传经学，祖父周惕，其父士奇，都是经学名家，有所著述。定宇受家学，弘大先业，所著有《九经古义》、《易汉学》、《周易述》、《明堂大道录》、《古文尚书考》、《后汉书补注》诸书。其弟子沈彤、江声、余萧客，也都是经学名家。江藩（余萧客弟子）著《汉学师承记》，推惠定宇为斯学正统。梁启超说："实则栋未能完全代表一代之学术，不过门户壁垒，由彼而立耳。惠氏之学，以博闻强记为入门，以尊古守家法为究竟。士奇于九经、四史、《国语》、《国策》、《楚辞》之文，皆能暗诵，尝对座客诵《史记·封禅书》终篇，不失一字。栋受其教，记诵益赅洽。士奇之言：'康成三《礼》，何休《公羊》，多引汉法，以其去古未远。……贾公彦于郑注之类，皆不能疏，……夫汉远于周，而唐又远于汉，宜其说之不能尽通也，况宋以后乎？'(《礼说》)可见惠氏家学，专以'古今'为'是非'之标准，栋之学，其根本精神即在是。……惠派治学方法，吾得以八字蔽之曰：'凡古必真，凡汉皆好。'其言'汉经师说与经并行'，意欲尊之使侪于经矣。"

梁启超说：惠氏只是汉学，戴东原才超过了汉学，卓然自成为清学。此说很合事实。不过，戴氏中年游扬州，在扬州久住时期，和惠定宇有一段渊源。戴氏《题惠定宇先生授经图》有云："前九年震自京师南还，始觌先生于扬，明年，闻先生殁于家。今徒拜观遗像，自愧学无所就，莫能窥先生涯涘。然病夫六经微言，后人以歧趋而失之也。言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于义理，此诚震之大不解者也。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非他，存乎典章制度者是也。松崖先生之为经也，欲

学者事于汉经师之故训，以博稽三古典章制度，由是推求理义，确有据依。彼歧故训义理二之，是故训非以明理义，而故训胡为？理义不存乎典章制度，势必流入异学曲说而不自知，其亦远乎先生之教矣。"这一段文章，显然有两种含义，一面推许惠氏治学的工夫，一面也正说明了有超过了故训求其理义之必要，故训并不是理义。正如"理义"在彼岸，故训有如河渡中的踏脚石，我们得从踏脚石到彼岸去，只在踏脚石上往来踯躅，又有什么用呢！戴氏即是进一境的朴学家。（这一点，和钱宾四先生的说法不相同。）

惠氏治学方法，梁氏以八字蔽之，曰："凡古必真，凡汉皆好。"其言汉经师说与经并行，意欲尊之使侪于经也。王引之云："惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非。"这话说得很对。惠定宇以善治《易经》为时人所称许。其治《易》也，于郑玄之所谓"爻辰"，虞翻之所谓"纳甲"，荀谞之所谓"升降"，京房之所谓"世应"、"飞伏"，与夫"六日七分"、"世轨"诸说，一一为之疏通证明，汪中推之为"千余年不传之绝学"。（其再传弟子江藩在《汉学师承记》中说："黄宗羲之《易学象数论》，虽辟陈抟、康节之学，而以纳甲动爻为伪象，又称王辅嗣注简当无浮义；黄宗炎之《图书辨惑》，力辟宋人，然不专宗汉学，非笃信之士。……胡渭《洪范正论》，虽力攻《图》《书》之谬，而辟汉学五行灾异之说，是不知夏侯始昌之《洪范五行传》，亦出伏生也，是以黜之。"这正是惠派的观点。）《易经》毕竟是一部"有字天书"，梁氏认为惠派的矫诬，和陈抟的《河图》《洛书》，并无差别。惠派因其为宋人所诵习而排，而此则因其为汉人所倡导而信之，可谓大惑不解者。（清代学人，也有专主宋学的，其固陋还在吴学之下，此不具论，以待明哲。）

昨天，我在一家书店中，找到了一本梁启超的《中国近三百年学术史》。这是他在北京清华大学国学研究所的讲义，和他那本《清代学术概论》相辅而行。三十多年前，我已看过几遍，只是

没写过笔记。这回重看，有如老友重逢，颇多启发之处。

梁氏说："隋唐以来，印度佛教各派教理，尽量输入，思想界已经渗入了许多新成分。但始终儒自儒，佛自佛，采一种不相闻问的态度。到了中晚唐，两派接触的程度日渐增加，一面有韩愈一流人据儒排佛，一面有梁肃、李翱一流人援佛入儒。(梁肃是天台宗一员健将，和白居易是至交。)到了两宋，当然会产生儒佛结婚的新学派。加以那时候的佛家，各派都衰，禅宗独盛。禅宗是打破佛家许多形式和理论，专用内观美，越发与当时新建设之道学相接近，所以道学和禅宗，可以说是宋、元、明思想全部的代表。""道学派别，虽然不少，但有一共同之点，是想把儒家言建设在形而上学，即玄学的基础之上。原来儒家开宗的孔丘，不大喜欢说什么'性与天道'，只是想从日用行为极平实处陶养成理想的人格。但到了佛法输入以后，一半由儒家的自卫，一半由时代人心的要求，总觉得把孔门学说找补些玄学的作料，才能满足。于是，从'七十子后学者所记'的《礼记》里头抬出《大学》《中庸》两篇出来，再加上含有神秘性的《易经》作为根据，来和印度思想对抗。'道学'最主要的精神，实在于此。所以在'道学'总旗帜底下，虽然有吕伯恭、朱晦庵、陈龙川各派，不专以谈玄为主，然而大势所趋，总之倾向到明心见性一路，结果自然要象陆九渊、王阳明的讲法，才能彻底的成一片段。所以到明的中叶，姚江（王阳明）学派，奄袭全国，和佛门的禅宗混为一家。这是距今三百五六十年前学术界的情势。"这一段话，他说得平实极了，透辟极了！

民族、国家的深切痛苦，使士大夫觉悟过来，抛弃了宋明道学的玄想空谈，转入通经济世的实践途径；却又碰到了雍、乾的政治压力，而转入考证学。吴学一派，弃宋学而返诸汉学是一个倾向；皖学一派，宋、汉同弃，找寻孔氏的本来面目，又是一个倾向。(元和惠氏，"六经尊服、郑，百行法程、朱"。上一句乃是他们的成就，下一句只是衬笔而已。)梁启超又云："阮元辑《学海堂经解》，

即以惠派的尺度为标准，清初顾、黄、阎(若璩)、胡(渭)的名著，多见摈斥，谓其不醇也。平心论之，吴学在清代学术史上，功罪参半。笃守家法，令所谓汉学者壁垒森固，旗帜鲜明，此其功也。胶固、盲从、褊狭，好排斥异己，以致启蒙时代之怀疑的精神，批评的态度，几夭阏焉，此其罪也。”这话也说得很公平。

（钱宾四先生说：“以徽（皖）学与吴学较，则吴学实为急进，为趋新，走先一步，带有革命之气度；而皖学以地僻、风淳，并不如吴学高瞻远瞩，划分汉、宋。”此又一说也。）

三　浙东学派

我东拉西扯，串讲中国学术思想这么久，大家该明白，我是站在反对读经，反对读古书，反对洋式会考的立场来谈中国学术思想的真实内情，把那些愚妄的人的丑面目撕破来，让大家明白那些人都不配读古书，连做我的学生还不够格。——在研究学问这一方面，我决不自夸，但那些主张年青人读古书的人，实在太可恶了！

且说在乾嘉年间，皖学、吴学真是如日中天，势焰很高。可是，真正够得上跟皖学大师戴东原切磋研究，争一日之短长的，还得推浙学大师章学诚（实斋）。正如乾嘉学人知道王船山的，只有刘继庄，但清朝四大学人，王船山的学识，还在顾亭林、黄梨洲之上。在二百年后的今日，我们再来看乾隆年间的学术思想，自觉得章实斋的史学成就，其重要性还在皖学、吴学之上，可以自树一帜的。

乾隆三十八年（一七七三），戴东原在金华任金华书院山长，夏间，和章实斋在宁波道署相晤见。戴氏曾修《汾州府志》和《汾阳县志》，他看到了章氏的《和州志例》，便说："修志但当详地理沿革，不当修言文献。"章氏答之云："方志如古国史，本非地理专门，考古固宜详慎，不得已而势不两全，无宁重文献而轻沿革耳。"又云："修志者非示观美，将求其实用也。时殊势异，旧志不能兼说，是以远或百年，近或三数十年，须更修也。若云但考沿革而他非所重，则沿革明显，毋庸考订之州县可无庸修志矣。"这正是皖学和浙学，治学根本论点颇有不同的。

到了乾隆四十二年（一七七七），五月间戴东原在北京逝世，

年五十五岁。章实斋曾经写了一篇《朱陆篇》,这是评论皖学最有份量的文字。章氏说:"……宋儒有朱、陆,千古不可合之同异,亦千古不可无之同异也。末流无识,争相诟詈,与夫勉为解纷,调停两可,皆多事也。然谓朱子偏于道问学,故为陆氏之学者攻朱氏之近于支离;谓陆氏之偏于尊德性,故为朱氏之学者攻陆氏之流于虚无;各以所畸重者争其门户,是亦人情之常也。但既自承朱氏之授受而攻陆、王,必且博学多闻,通经服古,如真西山、王伯厚诸公之勤业,然后充其所见,当以空言德性为虚无也。今攻陆、王之学者,不出博洽之儒,而出荒俚无稽之学究,则其所攻,与其所业相反也。问其何为不学问,则曰支离也。诘其何为守专陋,则曰性命也。是攻陆、王者,未尝得朱之近似,即伪陆、王以攻真陆、王也。是亦可谓不自度矣。《荀子》曰:'辨生于末学。'朱、陆本不同,又况后学之哓哓乎?但门户既分,则欲攻朱者必窃陆、王之形似,欲攻陆、王者必窃朱子之形似。朱子之形似必繁密,而陆、王之形似必空灵,一定之理也。自来门户之交攻,俱是专己守残,束书不观,而高谈性天之流也。"这番话,正是当年吕祖谦、陈同甫、叶水心的观点呢!我倒希望谈国学的,先把章实斋的《文史通义》看一看。不懂《文史通义》,就不配来谈国学。

全祖望论南宋以后学术思想:"学派分而为三:朱学也,吕学也,陆学也,三家同时皆不甚合。朱学以格物致知;陆学以明心;吕学则兼取其长,而复以中原文献之统润色之。门庭径路虽别,要其归宿于圣人则一也。"浙东学派就是这么一个开端。他又说:"乾淳之际,婺学最盛。东莱兄弟以性命之学起,而悦斋则为经制之学。考当时之为经制者,无若永嘉诸子,其于东莱、同甫皆互相讨论,臭味契合。东莱尤能并包一切。而悦斋独不与诸子接,孤行其教。"(东莱兄弟便是吕祖谦、祖俭,同甫即陈亮,悦斋即唐仲友。唐氏之学卓然有以自立,被朱熹所攻击,乃为时人所冷落。)

在我们心目中，全祖望、章实斋自是浙东史学的大师，其所以能超越皖学、吴学，而更富有时代意义，正在于着重史学。章实斋论浙东学术，有云："朱、陆异同，干戈门户，千古桎梏之府，亦千古荆棘之林也。究其所以纷纶，则惟腾空言而不切于人事也。知史学之本于《春秋》，知《春秋》之将以经世，则知性命无可空言，而讲学者必有事事，不特无门户可持，亦且无以持门户矣。浙东之学，虽源流不异，而所遇不同，故其见于世者，阳明得之为事功，蕺山得之为节义，梨洲得之为隐逸，万氏兄弟得之为经术、史裁，授受虽出于一，而面目迥殊，以其各有事事故也。彼不事所事，而但空言德性，空言问学，则黄茅白苇，极面目雷同，不得不殊门户以为自有见地耳，故惟陋儒则争门户也。或问：事功、气节，果可与著述相提并论乎？曰：史学所以经世，固非空言著述也。且如六经同出于孔子，先儒以为其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知之矣。学者不知斯义，不足言史学也。"

章实斋的史学，要建立一种"通史"，贯注着一种历史哲学。他在《答客问》中说："史之大原本乎《春秋》，《春秋》之义，昭乎笔削。笔削之义，不仅事具始末，文成规矩已也；以夫子'义则窃取'之旨观之，固将纲纪天人，推明大道。所以通古今之变而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨；绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥；而后微茫杪忽之际，有以独断于一心；及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。"（他《上钱大昕书》云："学诚从事于文史校雠，盖将有所发明，然辨论之间，颇乖时人好恶，故不欲多为人知。"）这一点，正和王船山所说："所贵乎史者，述往事为来者师也。为史者纪载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之，无由也，则恶用史为？"彼此若合符节。在今日看来，经世之学，从史学上落实，也正是清学的路向。

章实斋的《文史通义》，和（唐）刘知几的《史通》，自有古今异世，不谋而合之境。实斋三十以后，才读到刘氏《史通》，在史德史笔的尺度，可说十分相契的。

用现代语来说，皖学长于分析，戴东原和王念孙、引之父子考证名物，其细密精审，和欧洲十九世纪大科学家相比，毫无逊色，只是研究的对象不相同就是了。浙东之学长于综合，如章实斋的博大深邃，卓然自成一家言，也和斯塞尔相伯仲。章氏在家书中说："吾于史学，盖有天授，自信发凡起例，多为后世开山。至论学问文章，与一时通人全不相合。盖时人以补苴襞绩见长，考订名物为务，小学音画为名；吾于数者皆非所长，而甚知爱重，咨于善者而取法之，不强其所不能，必欲自为著述，以趋时尚，此吾善自度也。时人不知其意而强为者，以谓舍此无以自立，故无论真伪是非，途径皆出于一。吾之所为，则举世所不为者也。如古文辞，前人尚有为者；至于史学义例，校雠心法，皆前人从未言及，亦未有可以标著之名。爱我如刘端临，见翁学士询吾学业究何门路，刘则答以不知。故吾最为一时通人所弃置而弗道，而吾于心未尝有根。且未尝不知诸通人所得亦自不易，不敢以时趋之中不无伪托，而并其真有得者亦忽之也。"这正是他对于当时乾嘉的皖学、吴学学风的总批评。因此，他对于戴氏的学问，也和当时学人的看法大不相同。他说："凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以为戴之绝诣在此。及戴著《论性》《原善》诸篇，于天人理气，实有发先人所未发者，时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。"他指出纂辑与著述不同，一语道破了清代学人的病根。他在《博约中篇》说："王伯厚氏搜罗摘抉，穷幽极微，其于经传子史，名物度数，贯串旁骛，实能讨先儒所未备。其所纂辑诸书，至今学者资衣被焉。然王氏诸书谓之纂辑可也；谓之著述，则不可也；谓之学者求知之功力，可也；谓之成家之学术，则未可也。今之博雅君子，疲精劳

神于经传子史，而终身无得于学者，正坐宗仰王氏，而误执求知之功力以为学即在是尔。学与功力实相似而不同。学不可以骤几，人当致攻乎功力，则可耳。指功力以为学，是犹指秫黍以为酒也。"这番话，不独指示后学以治学的目标，也指示了治学的门径。

因此，章氏论学指出了考订、辞章、义理三者互相为用之要："考索之家亦不易为，大而《礼》辨郊社，细若《雅》注虫鱼，是亦专门之业，不可忽也。人生有能有不能，耳目有至有不至，虽圣人有所不能尽也。立言之士，读书但观大意；专门考索，名数究于精微；二者之于大道，交相为功。……要之，文易翻空，学须摭实。今之学者虽趋风气，竞尚考订，多非心得，然知求实而不蹈于虚，犹愈于掉虚文而不复知实学也。"(《答沈枫墀论学书》)章氏又说："天下有比次之书，有独断之学，有考索之功，三者各有所主而不能相通。"此意极可体味。

我在这儿补充一件小事：我在杭州文澜阁任职，才看了《章氏遗书》的刻版，后来到了上海，才看到了刘氏嘉业堂刻本《章氏遗书》。这些事，使我们明白浙东史学，即如章氏《文史通义》，也到了十九世纪才受注意呢。

四　孔子作《春秋》问题

（答荣欣先生）

荣欣我兄：

接奉来教，承指示孔老夫子跟《春秋》的关系，且感且佩！这一笔旧账，在十九世纪后期，是讨论得热烘烘的大问题。今文学家，认为孔子笔削《春秋》，其中微言大义，乃是他们的政治纲领所寄。古文学家，认为《春秋》只是鲁国的旧史，正如王安石所说的断烂朝报，跟孔老夫子不一定有什么关系。这样就要回溯到二千年前的事。今文学家主《公羊传》，古文学家主《左氏传》。东汉以前，当时学人很少读过《左传》的。这样的争论，一直没有结论，到了二十世纪以后，今文学派的弟子梁启超，也说《春秋》只是一部旧史；而新考证学派，如钱玄同、顾颉刚诸氏，都认为《春秋》这部鲁国旧史不可能由这位邹人之子来笔削的。在考证学的尺度下，原不必随便下结论，存疑可也。但我还是左袒古文学家的说法。（我和兄还有一点不同的观点，兄认为"井田"决不可靠；弟倒以为这种豆腐干式的土地制度，在西周时代，一定存在过的；儒家用作为社会政策的依据，见之于《周礼》，那是战国时代的事。这又说来话长了。）

在二千五百年以后的我们，要来肯定二千五百年以前的生活，实在有点不可能的；好在我们有了许多地下史料发现，可以比孟子更了解古代史事。对于孔子的生活，孟子得之于传闻，他的话可靠性颇成问题。我不一定跟北宋的李觏一样，专门和孟子作对头（汉王充也曾"问孔""刺孟"），但对于孟子所说"孔子作《春秋》，笔则笔，削则削"这一点，不禁表示怀疑。

何以呢？史官、贞卜和天文官一样崇高，史官世袭，如孔丘这样一位殷民族流亡贵族的私生子（要否认孔子是私生子，怕的也有点不可能了），说是可以进入史馆任职，怕的不可能吧？他曾为鲁相，这个“相”字，乃是跟着鲁公帮着料理外交仪式的赞礼官，也和政治不相干的。孔丘是把他们殷商民族的贵族知识，教导西来的新兴贵族听，不曾参与鲁国的实际政治的。鲁国史官，奉命记述朝廷政务，有那么一本编年账目，便是那本《春秋》。记录的人，当然有他自己的观点，却不一定有什么微言大义。所以《春秋》和《乘》（《晋》）是一类的史书，本来没有什么了不得的道理的。

且说，自来尊经，把《春秋》说得天花乱坠的，真正去读《春秋》的，绝少其人。我和您，读的都是《左氏传》，两汉学人，读的都是《公羊传》，即算有微言大义，跟我们毫不相干。孟子所谓“孔子作《春秋》，乱臣贼子惧”，那才是大笑话。试问古今大英雄，有谁怕史官的褒贬呢？司马昭从孤儿寡妇手中取得了皇帝位，他就笑道：“舜禹之事，吾知之矣！”拿破仑当年连教皇都不在他眼中，他会怕史人的褒贬吗？这都是读书人自己骗自己的大话，托之于孔子而已。兄以为何如？

崔东壁《考信录》提要中说：“人之情，好以己度人，以今度古，往往径庭悬隔，而其人终不自知也。以己度人，虽耳目之前而必失之；况欲以度古人，岂有当乎？”前天，谈论孔门师徒言行，正如茶馆中茶博士谈讲《三国演义》，替二十八岁的诸葛亮，插上了长胡子，穿上了八卦衣，手摇一把鹅毛扇，简直变成一个妖道人了。那位生在孔丘以后百二十年的孟轲，他先后说了三回。一说：“世衰道微，邪说暴行有作，……孔子惧，作《春秋》。……《春秋》，天子之事也。……孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”二说：“王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡，然后《春秋》作。……其事则齐桓、晋文，其文则史；孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”三说：“春秋无义战。”这都是他托之于孔丘的话，跟孔子毫不相干的。（托古改制乃是古

人要取信于人的一种手法，战国人写了医书，而要托之于黄帝，便是这个道理。）

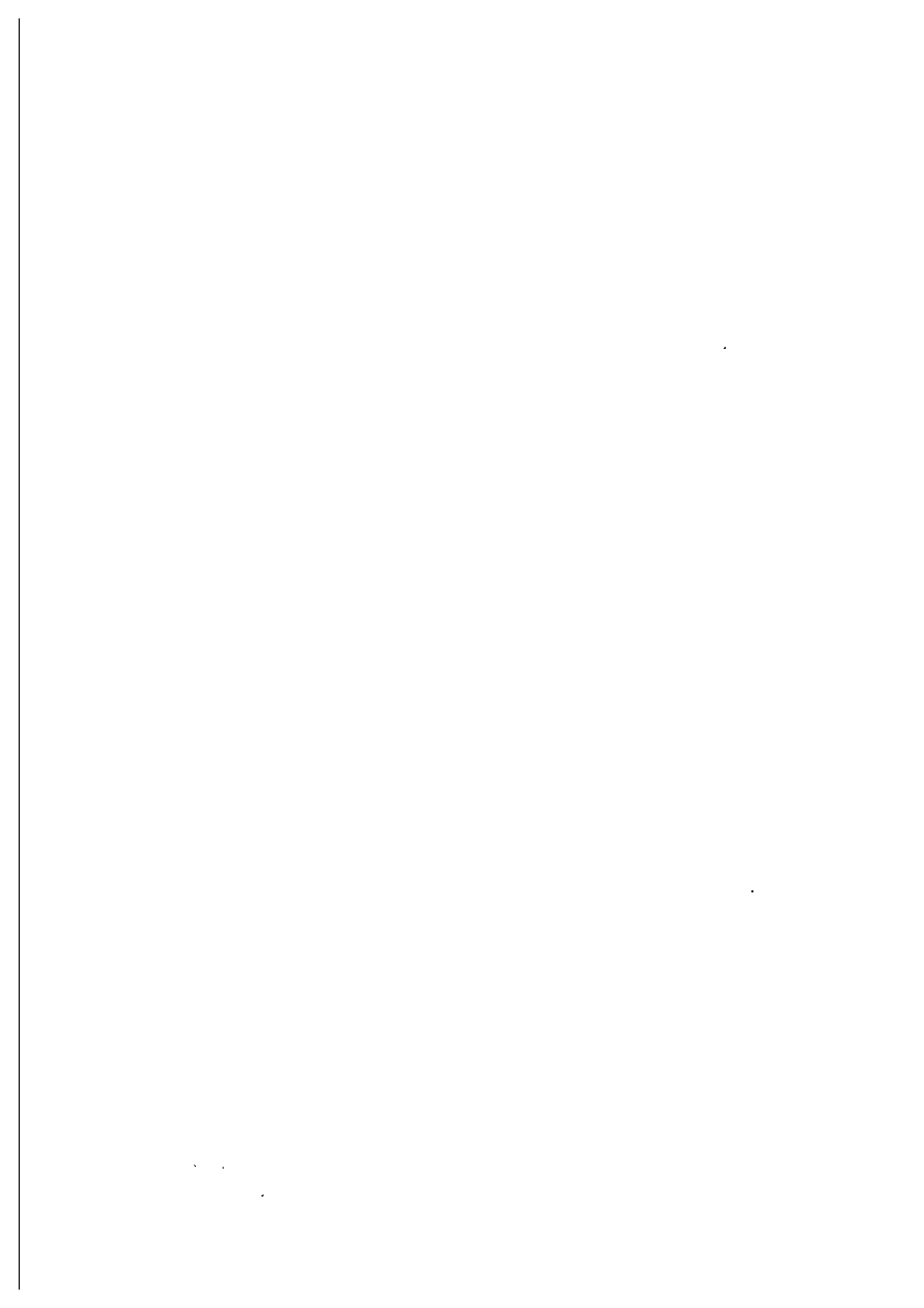
我们且从一种写作上的常识来看这一问题。前人说："孔子作《春秋》，笔则笔，削则削。"二千五百年前根本没有"纸"，也不用"帛"；笔呢，便是一种刀笔。要记录，就用刀刻上去。刻在哪儿？小事刻在木片上，大事刻在一连串的竹简。孔子读《易》，韦编三绝，上千片竹简用皮带缀连起来。假使，他要刻一部《春秋》的话，三千片竹简是不可少的。试问，鲁国史官能让他把鲁国所藏的记事记言的竹简搬回家中去，慢慢地看，慢慢地刻起来吗？《论语》中，孔门师徒从来没提过刻《春秋》的事。这样的工作，本来不可能会有的。用漆作墨，写在丝帛上，那是孔子死后五百年间才有的事；可是，直到魏晋之间，隶书才变成更简便的楷书、行书；要孔子在竹简上刻篆文的书，即算是圣人，又如何去周游列国？一车两马，能载得几多竹简呢？大家这么一想，该明白孟轲的话，简直是胡话了！

我觉得钱玄同先生所说："《春秋》只是一部鲁国的'断烂朝报'，不但无所谓'微言大义'等等，并且是没有组织，没有体例，不成东西的史料而已。孔丘的著作究竟是怎么样的？我们虽不能知道，但以他老人家那样的学问才具，似乎不至于做出这样一部不成东西的历史来。"顾颉刚先生也说："《论语》中无孔子作《春秋》事，亦无孔子对于'西狩获麟'的叹息的话。……如果处处有微言大义，则不应存'夏五'、'郭公'之阙文。存阙文乃是史家之事。《春秋》为鲁史官所书，亦当有例，所以从《春秋》中推出一些例来，不足为奇。《春秋》中称名无定，次序失伦，可见其出于历世相承的史官之手。"我们要把古代史事，看得十分平实，毫无神奇之处，那就对了。

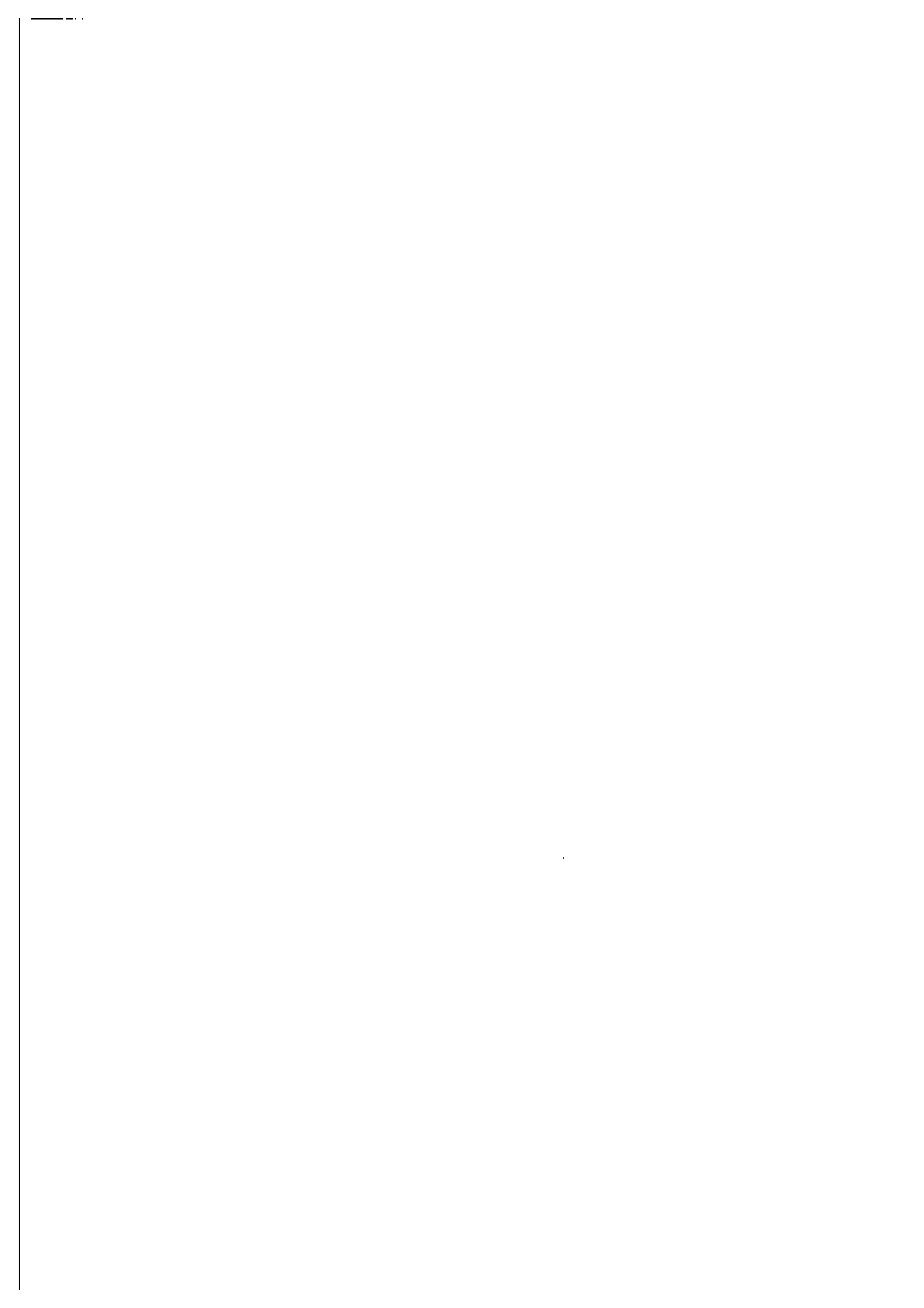
我认为编写《左传》(《国语》)的鲁史官左丘，倒是一位了不得的史家。他的时代，比孔丘早了一点。《左传》(《国语》)和《春秋》，并没有什么血缘关系，但其中保存史料之多，那是任何古代

著作所不能比并的。不过，二千五百年前的事，争论得也这么久，要想找一个完全正确的答案几乎是不可能的。不知荣欣兄又以为何如？

至于周室的宗法，跟孔丘的祖先殷商兄终弟及的传统，并不相同。西周的封建，乃是把周室宗亲，分别插到殷商各部落中去，和西方的封建也不相同。所以，从《周礼》出来的话，或许值得商榷一下。不知荣欣兄又以为何如？



第九部分



一　扬　学

让我先说一段闲话。有人问我："在新中国，研究国故、国学的，还有没有如钱宾四这样博通的人？"我听了，不觉大笑。"且不说冯友兰、冯沅君、陆侃如、顾颉刚，他们都在北京、上海继续他们的研究，即如张须的通鉴学等，都有了新的境界，而张舜徽先生的经史研究，也在钱宾四之上。"张氏，二十年前，他在兰州教书，主讲"中国近三百年学术史"，着重阐述扬州学派。（清代扬州府治，领二州：高邮、泰州。六县：江都、甘泉、仪征、兴化、宝应、东台。）他说："余尝考论清代学术，以为吴学最专，皖学最精，扬州之学最通。无吴、皖之专精，则清学不能盛，无扬州之通学，则清学不能大。然吴学专宗汉学遗说，摒弃其他不足数，其失也固。皖学实事求是，视夫固泥者有间矣；而但致详于名物度数，不及称举大义，其失也褊。扬州诸儒，承二派以起，始由专精汇为通学，中正无弊，最为近之。夫为专精之学易，为通学则难。非特博约异趣，亦以识有浅深巨细不同故也。郑康成之所以卓绝，以此耳。清儒专门治经，自惠（栋）戴（东原）开其先，天下影从而响和者，大体皆能尽精微而不克自致于广大。至于乾隆之季，其隘已甚，如非扬州诸儒起而恢廓之，则终清之世，士子疲老尽气以从事者，杂猥而已耳，破碎而已耳。末流之弊，不知所届，且不止是不能昌明经训已也。"（这段话也正可以包括浙东之学来说的。）

张氏又云：吴派学人，由好古、信古，乃至佞古、媚古。这种弊病，只有扬州学者能够大胆地加以批判，如焦循和王引之都对惠氏治学方法指责过。戴震治学范围比惠氏宽阔得多，方法也

比较缜密，有实事求是的精神。他的优点，也由扬州学人们继承下来，还加以发展。扬州学者的治学特点，在于能“创”。如焦循之研究《易经》，黄承吉的研究文字，都是前无古人，自创新例。其次在于能“通”，如王念孙的研究训诂，阮元的研究名物制度，汪中的辨明学术源流，都是融会贯通，确能说明问题。这都是吴、皖两派学人所不敢触及的，而是扬州诸儒所独具的精神和风格。他们这一种治学精神与方法，如拿今天的尺度来衡量，诚然有他们的缺点和错误，但对当时那样笃信谨守，褊狭拘隘的学术气氛来说，仍然有着客观上的进步作用。在今日，我们对扬州学派加以重视，正在于此。还有一点，特别该指出的，乾嘉学人绝大多数从事考证名物、训诂、典章制度，取得了很大的成果，有它的历史意义，但失掉了十七世纪的学术思想弘伟活泼的气象，谈不上个性的发展和见解的开辟，这应该说是十八世纪的晦塞的一面。扬州学派，在这方面，正弥补了这一缺恨。如汪中、焦循、阮元他们都能大胆地对一些问题，特别对伦理方面，提出自己的看法，给宋明唯心主义的理学以严厉的批评，便值得我们予以赞许的。

一九二三年，那年是戴东原诞生二百周年纪念，梁启超、胡适之二氏，都写了《戴东原哲学》来纪念他。他们都说：戴东原的思想，有一部分是受了颜、李学派的影响，虽然在他的著作中一点实证也找不出来。梁氏试寻了一些线索：(一)方望溪的儿子方用安为李恕谷门生，望溪和恕谷论学不合，用安常私自左袒恕谷，是桐城方家能传颜、李之学的人。戴氏和方家人素有来往，方希原即其一。所以他可以从方家子弟中间接听到颜、李的绪论。(二)恕谷很出力在江南宣传他们的学说，当时赞成或反对两派都有其人。即如是仲明那人，恕谷曾和他往复论学。《仲明年谱》，也有批评颜、李学派的话。(三)程绵庄是当时江南颜、李学派的大师，绵庄和程鱼门是挚友，鱼门又是东原的好友，东原可以从二程闻颜、李学说，得见颜、李的书。张舜徽先生谈到了扬学，否定梁、胡二氏之

说，说颜、李之学，在江南并无影响。他肯定扬州学派受了戴东原学说的影响："(一)戴东原留在扬州四年多，早将他的议论主张带到了扬州。(二)扬州几位学者，如王念孙是戴氏弟子，任大椿是戴氏同事，焦循虽出生略后，但一生最推尊戴学。我们只看他的《申戴篇》，可知他的治学是私淑戴氏的。"他肯定扬学是从戴氏之学发展起来的。

张氏说："大抵清代朴学家治学的规模次第，莫不奉顾亭林为大师。这可从三方面说明问题：(一)顾氏宗仰朱熹，朴学家如吴之惠栋，皖之江永，都继承这一传统。戴东原问学于江永，宗尚相同。(二)顾氏平日强调'读经自考文始，考文自知音始。'后来乾嘉学人无一不从文字音韵入手，戴氏更提倡最力。(三)顾氏在《答施愚山书》中云：'古之所谓理学，经学也。'意思是说：古人所谓理学是从经学中提炼出来的，应该从群经中找寻义理的旧解。如戴东原的《原善》、《孟子字义疏证》，便是沿着这条道路而取得的成功的作品。扬州诸儒，如焦循的《孟子正义》、《论语通释》，阮元的《论语论仁论》、《孟子论仁论》，都是远师亭林，近法戴氏，用归纳的方法，引据群经旧义来说明问题的。也都是从经学中推见古代义理之源，使不为宋明以来后起之说所杂。所以扬州学派的思想体系，实原出于戴氏。"

扬州学派其治学方法，也是衍戴氏之遗绪而进一步发展起来的。刘师培氏说："戴氏弟子，舍金坛段氏，以扬州为最盛。高邮王氏，传其形声训诂之学。兴化任氏，传其典章制度之学。仪征阮氏友于王氏、任氏，复从凌氏廷堪、程氏瑶田问故，得其师说。甘泉焦氏，与阮氏切磋，其论学之旨，谓不可以注为经，不可以疏为注，于近儒执一之弊，排斥尤严。"清代学术思想到了扬州学派，才可以说是整然自成一家言了。

从隋唐以后，扬州一直是中国的经济中心，所谓"天上三分明月，二分独照扬州"是也。(那时淮河流域也是东南最富庶的地区，一条横贯的运河，把东南的粮食运到洛阳、西安去了。)十八世

纪的中国社会，正是阶级矛盾和民族矛盾相互交织的时期，由于封建经济的发展形成了清帝国统治相对稳定的局面。同时，资本主义的幼芽，小市民的力量，农民的反抗活动，一直不可阻遏地上升着。当时的扬州，又是淮盐的运销中心区，扬州的繁荣，有着盐商的痕迹。江都薛寿《读〈扬州画舫录〉书后》中，有云："吾乡素称沃壤。国朝(清)以来，翠华六幸。江淮繁富，为天下冠。士有负宏才硕学者，不远千里百里，往来于其间。巨商大族，每以宾客争至为宠荣。兼有师儒之爱才，提倡风雅。以故人文汇萃，甲于他郡。"这便是孕育扬州学派的社会经济环境。这样的经济条件，反映到思想界来，便产生了如汪中、焦循、阮元这些学者比较先进的思想议论。扬州既为东南人文荟萃之区，大家通过了切磋研究，学术风气也就展开了。他们治学的规模次第和方法，集吴、皖二派之长，又有他们独具的特点和风格，远非吴、皖二派所能及。

刘毓崧在《竹西求友图序》中说过："百年以来，扬郡名儒尤盛。其深于经学者，由名物、象数以会通典礼制作之原，而非仅专己守残，拘墟于章句之内也。其深于小学者，由训诂、声音以精研大义微言之蕴，而非仅贪常嗜琐，限迹于点画之间也。其深于史籍之学者，究始终以辨治乱之端倪，核本末以察是非之情实，而非仅好言褒贬，持高论以自豪也。其深于金石之学者，考世系官阶以补表传遗缺，验年月地理，以订记志舛讹，而非仅夸语收藏聚旧拓以自喜也。其深于古儒家之学者，法召公之节性，宗曾子之修身，以阐邹鲁论仁之训，而非若旁采释氏，矜觉悟以入于禅也。其深于诸子书之学者，明殊途之同归，溯九流之源起，以证成周教士之官，而非若偏嗜老庄，崇虚无以失于诞也。其深于骈散文之学者，奉《易·文言》为根柢，《诗·大序》为范围，《春秋》内外传为程式，以熔铸秦汉后之文，而非若诘屈以为新奇，空疏以为简洁也。其深于古近体诗之学者，循风骚之比兴，乐府之声情，选楼玉台之格调，以化裁隋唐后之诗，而非若浅率以为性灵，叫

嚣以为雄肆也。”这一段话，正指出了扬州学派在各方面所取得的成就和独具的精神。(张舜徽先生说：可以用“能见其大，能观其通”八大字来概括扬州学派的风格。)

扬州学派治学方法的精神，不可能很科学，但我们不能用今人的尺度来衡量前人，如他们那么谨慎治学，由研经推广到整理古代文献，替我们留下丰富遗产，已经值得称许了。

二 扬学二谈

张舜徽先生作《清代扬州学记》，他历举了几种扬学的特点：

（一）对待学术，采取"求同存异"的态度。"封建社会的学人在研究哲学思想和处理经说异同上，争执最多，门户最严。于是谈理学的，有朱陆之争，谈经学的，有今古之争。争个不休，互相攻击，形成势不两立。扬州学人对待这些问题，不强人以从己，也不屈己以就人。各尊所闻，不相排斥。如王懋竑和朱泽沄是同里好友，并且易子而教，结成了儿女亲家。可是他们两人的哲学观点颇有分歧，他们展开讨论辩难，彼此尊重，从不互相诋毁。又如凌曙和刘文淇，他们是舅甥关系，但凌氏研究《公羊》（今文），刘氏研究《左传》（古文），各专所学，并行不悖。在当时，可说是少见的。"

（二）运用变化发展的观点来分析事物。"这种分析事物的思想，体现在焦循的著述中，最为突出。他无论在阐明性理，讨论经学，教戒子弟各方面，都强调会通，强调日新，反对拘守，反对所谓定论。他经常把事物看成是变化不居的，前进不停的。他不独对古人之说不轻信从，并进一步否定了当时学术界所标榜的考据、宋学、汉学等名目；无疑是要打破当时学术界褊狭、停滞不前的局面，走向更广阔的道路。由于他没把事物看成一成不变，才能提出一系列的新见。"

（三）推广了求知的领域。"乾嘉汉学家，绝大部分是在钻研几部重要经传，尽力于笺释、校勘工作，连一些常见的史书，都很少有人阅读过。扬州学人却不如此。汪中首先对儒家传统思想，进行了批判，他又反对过去儒学排除异端的陈旧见解，自己

便集中精力去整理周秦诸子。那时有人骂他为名教罪人，他也毫不顾念。又如阮元的留心金石，把铜器上铭文看成可与九经并重。江藩着手治史，写成《资治通鉴训纂》的大书。焦循于治经之外，还研究词曲、戏剧，他的《剧说》是一部戏曲小史。刘毓崧校书之外，还搜辑古代谣谚。他们的求知领域确已扩大。至如王懋竑的《读书记疑》，王念孙的《读书杂志》，其中内容博及子史，已经不仅是理学或训诂学的专门名家了。"(我谈中国学术思想，也正走了这一条新的路子。)

（四）突破了传注的重围。"从来几部传世的儒家经典，有汉人的传注，也有宋元人的传注。明清两代，以八股取士，纯以宋元说解为主。弄成了高头讲章。"陈立夫的《四书会通》，也就是新的高头讲章。乾嘉汉学家所钻研的，又集中到汉人的传注，却又各是其是，彼此诋毁。究竟古书本意如何，还是大成问题。扬州学人大胆地摆脱了一切传注，还从汉代以前，寻找接近古书原意的解释，替后来整理文化遗产的人们，开辟一条新的道路。

张氏说到焦循的"《易》学"，抛开前人的窠臼，直接从六十四卦中找寻"参伍错综"的理路，终于写成了《雕菰楼易经三书》，虽也有不能条达之处，却已井然自成一个体系。又如阮元研究群经，直接从周秦故事中找经典本义，写成了《诗书古训》、《论语论仁论》、《孟子论仁论》诸书。他们将各时代有关伦理、政治的字义，还原于各时代的本来面目，使不为后起之说所混杂，也正是扬学的特色。

（五）扬州学人不从事声气标榜，也是胸襟宽大之处。先前那些讲理学的先生们喜欢高树名义，谬为恭谨，装成道貌岸然的样子，以欺世盗名，成为众所厌弃的假道学。象康熙年间的李光地，在当时位极人臣，成为所谓"主持正学"的柱石；但他的行为比什么人都要坏些，肮脏些。这在全祖望的笔下已经加以揭露。又如嘉道年间，以理学相标榜的大官僚汤金钊，也是一个口是心非的伪君子。扬州学人中，如宝应那一地的学者，从王懋竑以至

成蓉镜，对个人的行为比较检点些，从来不以“理学”二字相标榜。又如刘台拱、朱彬、刘宝楠，学问很深湛，行为却也端正。不尚口说，但问躬行，才是孔门的真正弟子。

（六）他们肯承认自己的短处，也是一种进步观点。如王懋竑自知写作能力不高，便坦率对方苞自己这么表白了。焦循刻成《群经宫室图》，江声对这书作过严肃的批评。焦氏写了《释椭》，沈方钟也提出了不同的看法。焦氏除了接受他们的意见，还将这几封来信珍藏着，并写了很长的跋尾。王念孙八十岁时还在校《淮南子》，因为他自己所根据的只是道藏本，没有看到过宋本，很虚心地向顾千里去求教。象这样不护短，肯尊重别人意见的谦虚态度，自是扬州学人在学术研究工作中取得成功的重要因素。

扬州学人的视野广大了，他们之中精通天文算法的，康熙年间便有陈厚耀（泰州人），他的造诣几乎可以夺梅文鼎之席。后学继起，如李惇（高邮）、焦循、阮元、黄承吉都精于此学，而焦循的学力尤深。他写了几种数学专著，又运用了数学原理去研究《易》学。阮元从事于总结历代科学成就，曾编成《畴人传》，这是第一部科学家传。他们把戴东原的哲学思想加以发展，如汪中、焦循、阮元对宋元以来理学家所坚持的曲说、玄解，作了比较深刻的批判。他们的治学方向，就这么走上了通博之途，但他们在“博”之中，还有各人的“约”。焦循的《易》学，别开门径，不待说了；又如刘文淇研究《左传》，刘宝楠研究《论语》，也有独到的见解。他们各治一经，也有分工合作的作用。高邮王氏父子自是训诂专家，阮元、黄承吉也精治名物，任大椿考证古代制度，这就不是什么学派的小圈子所能局限的了。

我这个考证学派的门徒，从王船山《读通鉴论》开头，接上了章实斋浙东史学这一脉。有一段时期，我醉心于戴东原的治学方法，对于他的门徒王念孙、引子父子，非常钦仰，真是心向往之。到了中年以后，才体会到扬学的博大湛深。他们所写的《读书杂志》和《经传释词》，比以往的经典看得更重要。

王念孙（一七四四——一八三二），江苏高邮人。他的父亲王安国，在京任吏部尚书，他随侍在京，幼年便从戴震（东原）问学习经，他便成为戴氏的传人。他的儿子王引之，继承经学，在少年时，已和父亲同为学术界所推重。当时，大学者汪中论次当代通儒仅八人，王氏父子占其二。（汪中殁于乾隆五十九年，那时王引之只有二十九岁。焦循作《读书三十二赞》，赞王念孙的《广雅疏证》和引之的《经义述闻》，有云："高邮王氏，郑（玄）许（慎）之亚。借张揖书，示人大路。《经义述闻》，以子翼父。"阮元《王念孙墓志铭》，也说："高邮王氏一家之学，海内无匹。"连力排汉学的方东树也说："高邮王氏《经义述闻》，实足郑（玄）朱（熹）俯首，汉唐以来，未有其比。"）

梁启超说："高邮王氏父子者，实毛（苌）、郑（玄）、贾（逵）、马（融）、服（虔）、杜（预）之诤臣，非其将顺之臣也。夫岂惟不将顺古人，虽其父师，亦不苟同。段之尊戴，可谓至矣。试读其《说文注》，则'先生之言非也'、'先生之说非是'诸语，到处皆是。即王引之《经义述闻》与其父念孙之说相出入者，且不少也。他们不惟于旧注旧疏之舛误丝毫不假借而已，而且敢于改经文。此与宋明儒者之好改古书，迹相类而实大殊。彼纯凭主观的臆断，而此则出于客观的钩稽参验也。段玉裁说：'不先正底本，则多诬古人；不断其玄说之是非，则多误今人。'此论最能说明考证学在学术界之位置及价值。盖吾辈不治一学则已，既治一学，则第一步须先将先学之真相，了解明确；第二步乃批评其是非得失。……研究中国古书，以语法古今之不同，与写刻传袭之讹错，读之而不能通其文句者则甚多；对于未通文句之书，而批评其义理之是非，则批评必多枉用，此无可逃避也。清代考证学家，即对于此第一步工夫非常努力，且其所努力皆不虚，确能使我辈生其后者，省却无限精力，而用之以从事于第二步，清代学人之成绩，全在此点，而戴、段、二王之著述，则其代表也。阮元序《经义述闻》云：'凡古儒所误解者，无不旁征曲喻，而得其本义之所在，使古

圣贤见之，必解颐曰："吾言固如是，数千年误解之，今得明矣。"此其言洵非溢美，我们今日读王氏父子之书，觉其条条皆犁然有当于吾心，前此之误解，乃涣然冰释也。"

三 扬学三谈

假使真的要通经读史，王氏父子之学，必须仔细领会得，才可以升堂入室；我再三嘲笑陈立夫辈的"高头讲章"，就因为他们只咬文嚼字，从党八股、洋八股回到制艺八股中去。他们不懂得文字训诂，开口便错。不过，说来话长，我且举一个王引之在《经义述闻》中的例子：

> 《诗·终风篇》："终风且暴。"《毛诗》曰："终日风为终风。"《韩诗》曰："终风，西风也。"此皆缘词生训，非经文本义。"终"犹既也，言既风且暴也。《燕燕》曰："终温且惠，淑慎其身。"《北门》曰："终窭且贫，莫知我艰。"《小雅·伐木》曰："神之听之，终和且平。"《甫田》曰："禾易长亩，终善且有。"《正月》曰："终其永怀，又窘阴雨。""终"字皆当训为"既"，"既""终"一语之转。既已之"既"转为"终"，犹既尽之"既"转为"终"耳。解者皆失之。

他把"终"字作语词解，并博引他篇，证明"终"与"既"一语之转，凡《诗》三百篇用"终"字处都是作"既"字讲的。这真是一个极有价值的重大发现。这一类的发现，保存在《经义述闻》中的还很多。王引之便循用着这一方法，遍搜"九经"、"三传"以及周秦西汉之书中的虚字，凡百六十字，勒为一书，成《经传释词》十卷，自来与《经义述闻》相辅而行。要读古书，必须接受这几部书的知识，这才真正是国学常识呢！

王念孙作《广雅疏证》，那是他一生精力所寄的大功业。王国维曾在《高邮王氏训诂音韵书稿叙录》中介绍得很清楚（文长不录）。阮元在《王氏墓志铭》中说："先生撰《广雅疏证》二十三

卷，凡汉以前《仓》《雅》古训，皆搜括而通证之。谓训诂之旨，本于声音。就古音以求古义，引伸触类，扩充于《尔雅》、《说文》之外，似乎无所不达。然声音文字部分之严，则一丝不乱。此乃借张揖之书以纳诸说，实多张揖所未及知者；而亦为惠氏定宇、戴氏东原所未及。”这便是说王氏作《广雅疏证》，原不止于解释疑义。更重要的，在能“就古音以求古义”，引伸触类，无所不达，把训诂中的弘纲大例，通过《广雅疏证》这一书，都提出来了。我们依着《广雅疏证》去检查，果然发现许多地方，经常是通过一个字联系到若干字，错综旁通，说明了不少问题。（例如由一个“般”字，推究到“胖”、“槃”、“鞶”、“鞶”、“磐”、“伴”字受义的根源，都是从字群中声同义近的实例，找出他们彼此相通之迹，而不拘泥于文字的形体，这确是一种比较进步的研究训诂学的方法。）

究竟王氏父子怎么能够引伸触类，能够那样地取用自如，好比散钱在地，他却用一根索子把它们贯串起来呢？而且，在他们当时，如《经籍纂诂》一类的工具书，还没有出版。他们所征引的却是凭着个人记忆，真是令人惊叹，佩服不已的。（我在壮岁时期，也曾醉心这一方面的工作，对于读古书颇有助益。）

清代学人，在文字训诂上的成就，可说是前无古人，而校勘方面的成就，更是下开来者。校勘看是小事，却须富有科学精神，运用科学方法。戴东原校《尧典》“光被四表”的“光”字乃“横”字，谓“《尧典》古本必有作‘横被四表’者，横被，广被也，正如《记》所云‘横于天下，横乎四海’是也；横四表，格上下，对举”。先后化了三十多年工夫，临死还念念不忘，这是何等冷静的头脑！王念孙作《广雅疏证》，除注释训诂外，还做了一番仔细的校勘工作。校正讹字五百七十八，脱者四百九十一，衍者三十九，先后错乱者百二十三，正文误入音内者十九，音内字误入正文者五十七。随条补正，并且把他的根据和论证说个清楚，于是《广雅》一书，才渐渐接近恢复原始面貌。清末孙诒让在《札迻序》中说到校书的流别有云：“综论厥善，大抵以旧刊精校为据依；

而究其微指，通其大例，精思博考，不参成见。其諟正文字讹舛，或求之于本书，或旁证之他籍及援引之类书，而以声类通转为钤键，故能发疑正读，奄若合符。……乾嘉大师唯王氏父子至为精博。凡举一义，皆确凿不刊。”

王念孙校勘群经诸子时，运用内证法而取得的成就，非常显著。如他所订正的《老子》："夫佳兵者不祥之器"的"佳兵"二字，当为"唯兵"之讹，便是前人没有说过的有价值的发现。《读书杂志余录编·老子》下云："三十一章：'夫佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。'释文：'佳，善也。'河上云：'饰也。'念孙案：善、饰二训，皆于义未安。古所谓兵者，皆指五兵而言，故曰兵者不祥之器。若自用兵者言之，则但可谓之不祥，而不可谓之不祥之器矣。今案'佳'当作'隹'，字之误也。'隹'古'唯'字。唯兵为不祥之器，故有道者不处。上言'夫唯'，下言'故'，文义正相承也。八章云：'夫唯不争，故无尤。'十五章云：'夫唯不可识，故强为之容。'又云：'夫唯不盈，故能蔽不新成。'二十二章云：'夫唯不争，故天下莫能与之争。'皆其证也。古钟鼎文'唯'字作'隹'，石鼓文亦然。"这段考证，便是文字形体和全书行文通例，综合比较得出来的结论。尽管没有别的本子可以对证，这论断是可以成立的。这分明是一种活的校书法。至于根据旧本，努力去找"外证"，有时将"外证"、"内证"二者错综为用，更可解决许多问题。王念孙在这一方面，也取得了很大的成绩。(要研究校勘学的人，可以参看王氏的《读淮南杂志叙》一文。他指出《淮南子》中九百多处文字致误的原因，归纳为由于不明文字假借，不通声韵，不辨字体的差别，正字和注文掺杂，妄加、妄删、脱字、衍字、破句、错简等六十二个例子。)

我曾说过，我们用铅笔钢笔在拍纸簿上作笔记，已经不能了解用毛笔染墨在宣纸上作稿的情况，何况二千五百年前，孔门弟子用刀笔在竹简上刻字，艰苦之情，如何能体会得。一个孔门的灰孙子把祖父留下的竹简刻上一句"国之夫人曰少君"的话，陈立

夫就把它当作孔夫子的话，岂不是把牛头搭了马嘴了？这样的《会通》，太可笑了！

现代讲究中国学术思想的，无不唾弃科举时代的八股烂调，稍有一点时代眼光的，无不跳出理学汉学的小圈子，从先秦诸子的“争鸣”光辉中找寻古人的本义与真理，因此，明末清初那几位经学大师的学说，皖南的考证学的训诂考订，浙东的史学、扬州学派的典章制度，便是中国学术思想的核心。若不在这一方面加工，那就不必读什么国故或国学；今日港中所谓“国学常识”，都是“国糟”，不是国粹，可以丢入垃圾堆中去。

扬州学派有一通人，便是汪中（容甫），他是江都人，生于乾隆九年（一七四四），卒于乾隆五十九年（一七九四），年五十一岁。他出生于贫穷的书生家。七岁时，他的父亲汪一元逝世了，有姊有妹，一家四口，就靠他母亲替人缝鞋补衣来维持生计，经常食用不够。到了冬天，真是饥寒交迫。他这么生活着，更谈不到入塾读书了。他的母亲，抽暇替他讲授一些启蒙的文字知识。到了十三四岁，他到一家书铺去做学徒，刻苦自学，因得遍观经史百家。他的理解力很高，文词丰富，倾动士林；他父亲的朋友，劝他学习举子业，二十岁成了秀才，三十四岁考取了拔贡。不过，他的一生，长时期在饥饿中挣扎，处境十分清苦。

汪氏治学，也是依着顾亭林的路子。他自言：“中少时问学，实私淑诸顾宁人处士。故尝推六经之旨以合于世用，及为考古之学，惟实事求是不尚墨守。”他的学识为扬州诸大师所推许。王念孙和刘台拱就这么说：“闻容甫著作益富，此人才学识三者皆过人。在我辈中，且当首屈一指。”他的治学范围比较广阔，对于经学、史学以及周秦诸子的钻研，都有比较深入的功力和新颖的见解。虽说，他的大著作并不曾完成，可是门庭轩敞，和当时那些专守一书，专守一艺的学人截然不同。在扬州学人中，他的文章闳丽渊雅，在时辈之上，最有名的便是那篇《广陵对》。汪氏痛恶空谈心性的陋习，曾阐明“讲习”之义。他说：“讲，习也；习，

肄也；肄，讲也。《国语》：'三时务农而一时讲武。'《春秋传》：'大雩，讲于梁氏。'又：'孟僖子病，不能相礼，乃讲学。'《月令》：'孟冬之月，天子乃命将帅，讲武肄射御角力。'是也。古之教也以四术。书则读之，诗乐同物，诵之歌之，弦之舞之；揖让周旋，是以行礼。故其习之也，恒与人共之。学而时习之，有朋自远方来，所谓君子以朋友讲习也。……后世群居终日，高谈性命，而谓之讲学，吾未之前闻也。"这番话颇和颜元、李塨之学相近，他却没机会和颜、李相接的，这也是时势造成的共同趋势。

汪氏批评宋明理学家，尤其是程朱派重视《大学》《中庸》的错误，认为这两篇在《礼记》中，和其他诸篇的意义相同，并没有什么特别高明的道理。这话现在听来，真是平平无奇，在那一时代，可真震动了一般腐儒了。他批判儒家传统思想的同时，竭力提倡周秦诸子之学。他反对宋明理学家以孔、孟并称，却着重提出了《荀子》，以为"荀卿之学，出于孔子，而尤有功于诸经"。(我说过，荀子比孟子高明得多。)他引证古书，说明许多经传，都是靠《荀子》传下来的。他精究《墨子》，用功很深。他校正了《墨子》，《述学内篇》有《墨子叙》和《墨子后叙》，除了考证墨子年代，还订正了杨、墨并称的错误。他指出：孟子说墨子兼爱是无父，绝对错误。这些议论，在当时真被人看作是离经叛道呢。(翁方纲便把汪中看作是"名教罪人"。)

四　扬学四谈

我这个浙东穷乡僻壤的"土老儿"，当然没有机会看到汪中的《述学》，也不知有汪中其人。(古代的扬州，有如近代的巴黎，乃是全世界艺术文化的中心。)到了杭州一师，从单师不庵治考证学，才读到了汪中的《释三九》。才知道："古书中称'三'称'九'，多系虚数，实际是形容事物。"又知："古人发言时，有'曲'，有'形容'，曲者不直指其物，只间接去说。'形容'便近于夸饰，和原事物有出入。"道破了古书语法的通例，替阅读古书的找出了一个极有价值的规律。先前，我不明白，为什么孔子弟子三千，孟尝君食客三千，礼仪也是三千；原来三千只是虚数，不可实指，只是说孔子有许多学生，孟尝君养了许多食客，古人的酬应仪节十分繁多就是了。后来，我在上海各大学教国文，也用这三篇作为教材，这才是真正的国学常识。

汪中一生从事学术研究，勇于怀疑，不墨守前人旧说，自创新解。不独在经学方面，有不少的重要发明和发现，即整理周秦诸子，也作出了很大的成绩。他对《墨子》、《荀子》的重视和表扬，固已替后来研究两家学说的，开辟了门径。即如所撰《老子考异》一篇，论证老聃、老子、老莱子三人各不相蒙；五千言作者的老子，是孔子以后的人；正给后来研究中国哲学史的以莫大的启示。他在《吕氏春秋序》中指出《吕氏春秋》并不出于一人之手，集诸子学说之成，有如后世的"类书"；又是从"辨章学术"、"考镜原流"的角度来说明问题。老实说，如陈立夫这样，连科举时代的圈子都跳不出，还谈什么中国文化？

阮元作《传经图记》有云："有陋儒之学，有通儒之学。何谓

陋儒之学？守一先生之言，不能变通，其下焉者，则惟习词章，攻八比（即八股文）之是务，此陋儒之学也。何谓通儒之学？笃信好古，实事求是，汇通前圣微言大义，而涉其藩篱，此通儒之学也。……吾乡有汪君容甫者，年长于元，寿止于五十。闻汪君壮年从朱竹君侍郎、毕秋帆制军游，于海内经师，咸与之上下其议论。所著有《述学》内外篇，如《释三九》、《释明堂》数篇，皆汇萃古训，疏通证明。而其所最精者，则在《周官经》、《左氏传》。尝作《春秋左氏释疑》、《周礼征文》二篇，以证二篇之非伪。盖以方望溪诸公妄疑经典，故作此以释其疑。全书虽失传，然读此可知一斑，殆所谓通儒之学者矣。"我们虽不敢企及于通儒，至少要自勉，莫作陋儒才是。

我壮年时，初读章实斋《文史通义》，心向往之，认为浙东史学，到了章氏，可说臻峰造极。可是，乾隆五十九年，汪中逝世，王念孙序其遗书，谓："宋以后无此作手矣。"章氏却对汪氏深致不满。他说："江都汪容甫，工词章，而优于辞命；苟善成之，则渊源非无所自。无如其人聪明有余而识力不足，不善尽其天质之良而强言学问，恒得其似而不得其是。今观汪氏之书矣，所谓《内篇》者，大约杂举经传小学，辨别名诂义训，初无类例，亦无次序，不但不可为'内'，亦并不可得之'外'也。"这使我惶惑了好久呢！

我因为爱好汪中的文词，认为他的文章，正如章太炎师所说的，有着魏晋文章的风格。几乎读遍汪氏的著作，从刘端临的《容甫汪君传》中，才知道：汪氏"搜辑三代、两汉学制，以及文字、训诂、度数、名物有系于学者，分别部居，为《述学》之书。属稿未成，更以平日读书所得，及所论撰之文，分《述学》内外篇"。才知道汪氏的《述学》，乃是一部系统完整的大书，后来行世的《述学》内外篇，只是极少部分的杂稿。汪氏的儿子汪喜孙，在他父亲年谱乾隆四十四年条下说："是时，先君撰《述学》一书，博考先秦古籍，三代以上学制废兴，使知古人之所以

为学者。凡虞夏第一，周礼之制第二，列国第三，孔门第四，七十子后学者第五；又列通论、释经、旧闻、典籍、数典、世官，目录凡六。未成书。更取平日考古之学及所论撰之文，为《述学》内外篇。”这么说来，章实斋以及胡适的批评都落空了。如要知汪中的预定目录，可看徐有壬的《述学故书跋》，可说是有着广大规模的“古代学术史”。

在扬州学派之中，最足以代表扬学精神的，该算是焦循（理堂）。他是戴东原的私淑弟子，却是最了解戴东原哲学的人。他生于乾隆二十八年，卒于嘉庆二十五年（一七六三——一八二〇），年五十八。世居江都黄珏桥，雍正九年，分县为甘泉人。曾祖焦源，精于《周易》之学，祖父和父亲，世传《易》学。焦循在《易通释自序》中说：“循承祖父之学，幼年好《易》。”他治《易》三十余年，所著有《易章句》、《易图略》、《易通释》、《易话》、《易广记》、《周易补疏》、《易余集》、《注易日记》等书。焦氏原是穷书生，却是半个书痴子。他自己有如次的追记：“乾隆丙午，连岁大饥，余叠遭凶丧，负债日迫于门。有良田数十亩，为乡猾所勒买，得价银仅十数金。时米乏，食山薯者二日，持此银泣不忍去。适书贾以此书（《通志堂经解》）至，问售，需值三十金。所有银未及半，谋诸妇，妇乃脱金簪，易银，得十二金，合为二十七金。问书贾，贾曰：‘可矣。’盖歉岁寡购书者，而藏书之家，急于得值也。余以田去而获书，虽受欺于猾，而尚有以对祖父，且喜妇贤能成余之志。是夕，餐麦屑粥，相对殊自怿也。”

这不是十足书痴子的劲儿吗？他幼年跟着他的哥哥焦征到郡城寿氏家附读，在那样艰苦环境中，却有勇气和毅力把做学问看成终身之事，不使一日间断。他的哥哥指示他以读书方法，有云：“学贵善用思。吾生平最得力于‘好学深思，心知其意’八字。学有辍时，思无辍时也。食时、衣时、寝时、行路时、栉沐时、便溺时，凡不能学时，皆当即所学而思之。”丁未，焦氏馆于寿氏之鹤立斋，顾超宗以《梅氏（文鼎）丛书》赠之，曰：“君善

苦思，可卒业于是也。”是为焦氏用力算学之始。清代皖学、扬学，都长于天文、算学，这也是很重要的一点。

我特地说到清代学人，他们攻读的虽是古代经典，所研究的却是现实的社会问题；有着民族意识的政治问题。而且他们都精通天文、算学，和牛顿、达尔文的西方科学家同一途径。和今日提倡“复兴中国文化”的腐儒们的观点绝不相同。我们还该明白蒸汽机在乾隆年间已经制造出来，我们的生产环境，还不够让它孕育成熟，倒让百年后的英国人抢先了一步。在十八世纪，上海的土布，畅销伦敦，成为绅士们的普遍风气。仅仅一个世纪，到了十九世纪，英国的兰开夏洋布，已把太湖地区的土布业全部打垮。这惨痛的记录，在我们谈读古书者的舌头，自该唤起年青人的反省呢！我反复表扬扬学的伟大，他们的路向，比浙学还富有时代的意义呢！

那位扬学的集大成的学人，他果然不辜负亲友们的期望，在天文算学方面取得很深的造诣。他研究群经，也都卓然有所成就。少年时，他为《毛诗》鸟兽虫鱼之学，十九年中，六易其稿。中年以后治《易》，乃至“自誓于先圣先师，尽屏他务，专理此经。日坐一室，终夜不寐。自立一簿，以稽考其业”。晚年写《孟子正义》，先写长编，再加整理，“有不达，则思。每夜三鼓后不寐，拥被寻思，某处当检某书，某处当考某书。天将明，少睡片刻，日上纸窗，即起盥漱，依夜来所寻思，一一检而考之。”昔人谓读书如克名城，焦循实是用作战的精神来钻研学术的。

清代学人从顾亭林以下，都是勤于写笔记的，顾氏的《日知录》，正是一部典型的读书杂志；王念孙的《读书杂志》，也是继往开来的大著作。(时人已经有两次，把这一书名作为刊物名词。)我们觉得焦循研究《易》书，虽说持之有故，言之成理，仍是一个钻不通的牛角尖。但他治《易》的方法，倒值得我们注意的。他的儿子焦廷琥说：“先君《易》学既成。数年中有随笔记录之书，编次之得二十卷，名曰《易余籥录》。凡友朋门弟子所问答，及于《易》

者取入三书外，多有所余，复录而存之，得二卷，名曰《易话》。自癸酉立一簿，稽考所业，得三卷，名曰《注易日记》。又有《易广记》三卷。"我在四十以前，颇想如焦氏这样来整理中国学术思想，先写若干专题，到晚年，再来写一部中国文化史。我的兴趣在教书，教课之余，再来写笔记；笔记积累所得，乃写专题，最后如司马迁那样："欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言。"近二十年中，天天写稿为活，根本做不到如顾亭林、焦理堂那样累积自己的知识，那只好叹口长气说："我的写稿，真是事非得已！"不过，我还是希望年轻的人，不要钻牛角尖，古书是没有什么用处的，我们要把视野放宽，至少比扬州学人更广大些才行。

五 扬学五谈

昨晚，在杂乱的书架上，居然找到了《汪容甫文笺》(人民文学社新版)，这是就古直的笺注本的底子加工的新版。(添加的部分，用李详（审言）旧注。李氏比古氏更博通些。)新版扉页有如次的一段说明：

汪中讨论经史，榷然疏发，挈其纲维，为当时学术界所推崇，誉为"识议超卓，唐以下所未有"(王引之语)。他自己也以"才力所诣，各成其学，虽有讲习，不能依附"自负。写作方面，他更是独树一帜的："为文根柢经史，陶冶汉魏，不沿欧、曾、王、苏之派。"而长于讽谕，凌轹一时，论者以为'惊心动魄，一字千金'。这些评价，有的不免过高。可是他的著作《述学》却是一生治学的总结，研究经史，确有一些前人所未及的见解。对于某些封建礼教和迷信，敢于大胆驳斥，在那时可说是难能可贵的。

至于为文的"状难写之情，含不尽之意"，比较一些所谓古文家，模仿唐宋人的义法，实在高出一筹。如今，我们读起他的文章来，也觉得词安气雅，流丽动人，足以说明他在这一方面的成就。

古直在《汪容甫文笺叙录》中，引述了许多前人对汪中的评语，足备考证。章太炎师云："今人为俪语者，以汪容甫为善。彼其修辞安雅，则异于唐。持论精审，则异于汉。起止自在，无首尾呼应之式，则异于宋以后之制科策论。而气息调利，意度冲远，又无迫笮蹇吃之病，斯信美也。"那位替汪中文作笺的李详，也说："容甫孤贫郁起，横绝当世，其文上窥屈、宋，下挹任（昉）、

沈（约）。旨高喻深，貌闲心戚；状难写之情，含不尽之意；可谓魏晋一贯，风骚两夹。”也正如包慎伯所说的：“容甫之文，长于讽谕，柔厚艳逸，词洁净而气不局促，江介前辈，罕与比方。”

王念孙父子对汪中尤为倾倒。念孙云：“容甫淡雅之才，跨越近代，其文合汉魏晋宋作者而铸成一家之言，渊雅醇茂，无意摹放，而神与之合，盖宋以后无此作手矣。”引之也说：“仪征盐船厄于火，焚死无算，先生为《哀盐船》文，杭编修世骏序之，以为‘惊心动魄，一字千金’。朱文正公提学浙江，先生往谒，答述扬州割据之迹，死节之人，作《广陵对》三千言，博综古今，天下奇文字也。毕尚书沅，总督湖广，招徕文学之士，先生往就之，为撰《黄鹤楼铭》，歙程瑶田书石，嘉定钱坫篆额，时人以为三绝。为文卓然成一家言。”从文辞、学识、气度三者综合着看，桐城诸名家，不足以与之抗衡。清末民初诸学人，也只有章太炎师可以与之争一日之长。这些话，也只好与知者言的。

在这儿，我要和青年朋友们谈一谈：前代知识分子钻入科举取士的圈子，他们并未觉悟过；于是洋八股、党八股、抗战八股、革命八股，科举幽灵依然漾荡于灵魂深处。若干文史教员，依然要大家去钻牛角尖。明代陋儒，倡了唐宋八大家古文之说，于是桐城文派成为清代散文的主流。如汪容甫这样熔裁魏晋的文章，便非他们所能领会。我们在今日，必须有着无视桐城派古文的新观点才行。

钱宾四氏谈近三百年中国学术史，焦循、阮元、凌廷堪合成一章，也就是我所说的扬学。焦循一生，著书数百卷，皆精博。要谈焦氏之学，当然不是概论式的小册子所能评介；我只能把他一生心力所注的，除了《易》学以外的《论语通释》、《孟子正义》简介一番。看了焦氏的书，便会明白陈立夫之流所注释的四书，如土苴耳，值不得一看的。

焦理堂论学极重戴东原，谓东原生平所著书，惟《孟子字义疏证》、《原善》最为精善。又云：“循读东原戴氏之书，最心服其

《孟子字义疏证》。说者分别汉学、宋学，以义理归之宋；宋之义理，诚详于汉，然训故明，乃能识羲、文、周、孔之义理。宋之义理，乃当以孔之义理衡之；未容以宋之义理，即定为孔子之义理也。”嘉庆甲子，焦氏即仿东原《孟子字义疏证》作《论语通释》。原书俱在，我不想多所称引。其立说之最明通者，乃在发明性善之旨。他说：“所谓性善，善即灵也，灵即神明也。……人之有男女，犹禽兽之有牝牡也。其先男女无别，有圣人出，示之以嫁娶之礼而民知有人伦矣；示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此教禽兽，禽兽不知也。禽兽不知，则禽兽之性不善；人知之，则人之性善矣。圣人何以知人性之善也？以己之性推之也。己之性既能觉于善，则人之性亦能觉于善，第无有开之者耳。……故非性善无以施其教，非教无以通其性之善。教即荀子之所谓伪也，为也。为之而能善，由其性之善也。”焦氏言性善，以人之有智慧言之，又以人之能进化言之。而人类之自以其智慧而进化者，其一段历程，焦氏名之曰变通，变通之所得即善也，仁义则善之大者。所以他说：“人性所以有仁义者，正以其能变通，异乎物之性也。以己之心通乎人之心，则仁也。知其不宜，变而之乎宜，则义也。仁义由于能变通，人能变通，故性善；物不能变通，故性不善。”（多少也和达尔文进化论的适应环境说法相合。）人类何以必出智慧以求变？他说变化所以为利。他说：“人之所异于禽兽者，在此利不利之间，利不利即义不义，义不义即宜不宜。能知宜不宜，则智也，不知宜不宜，则不智也。智，人也；不智，禽兽也。几希之间，一利而已矣，即一义而已矣，即一智而已矣。”他以人智之进化言性善，故不喜言赤子之心，因亦不喜心悟心觉。他说：“舍六德、六行、六艺、诗、书、礼、乐而以心悟为宗旨，皆乱天下之杨、墨也。”

焦氏既深恶心悟心觉之说，谓人智之开通进化，必有赖于习行，而习行必有所因。故云：“习先圣之道，行先王之道，必诵其诗，读其书，博学而详说之，所谓因也。仰观于天，俯察于地，

近取诸身，远观于物，伏羲所因也。神农则因于伏羲，黄帝、尧、舜则因于神农，惟其因乃有所变通。通其变使民不倦，通其所因，变其所因也。神而化之，使民宜之，神其所因，化其所因也。……故非习，莫知所因，非因则莫知所述。"(焦氏言性善，其主旨之义有二：一曰义之时变；又其一则曰情之旁通。)

焦循的思想体系，跟戴东原哲学一样重要；可是我在这儿又怎样能一一予以推介呢？让我且说几项最突出的论点。《论语·为政篇第二》有这么两句话："攻乎异端，斯害也已。"我自幼听了父师的讲解，只知道"异端"便是邪说，指杨、墨之徒，有如后世的佛教、耶稣、天主教。后来，到了杭州一师，单不庵师告诉我："孔子时代，杨朱、墨翟都没曾出世，怎么会是杨、墨之徒？"一想，这话对极了，孔子怎么会对没出世的人的学说加以攻击呢？又到了后来，我明白这个"攻"字，可作攻击批判讲，又可作攻治研究讲；而这个"已"字，也可作"语助词"和"终了"讲。这一来，这两句话就有四种不同的说法，究竟哪一种说得对呢？也可说四种都不对，因为"异端"一词，并未弄清楚过。(大家弄明白这一点，就可以知道陈立夫之流，并不懂得古书。)

我们且看焦理堂对这一问题如何交待。他在《论语通释》中说："执其一端为异端，执其两端为圣人。""圣人之道至大，其言曰：'一以贯之'；又曰：'焉不学，无常师'；又曰：'无可，无不可'；又曰：'无意，必固我。'异端反是，执一即为异端。圣人一贯，故其道大；异端执一，故其道小。执一由于不忠恕。"理堂所谓不忠恕，盖谓惟知己之所有，而不知人之亦各有其有也。故曰："闻见之外，有不知，闻见之内，亦有知之有不知。……盖异端者生于执一，执一者生于止知此而不知彼。止知此而不知彼，知之为知之，不知为不知，则不执矣。知其所知，知也；知其所不知，亦知也。执一者，知其一端，不复求知其所不知；不求知其所不知，非力不足以知之也。以为此不知者，不必求知而已知其非也。"不必求知而断定其非，便是焦氏所说的"执"，他是十分痛恶

的。他说："杨子惟知为我而不知兼爱，墨子惟知兼爱而不知为我，子莫但知执中，而不知有当为我当兼爱之事；杨则冬夏皆葛也，墨则冬夏皆裘也，子莫则冬夏皆袷也。趋时者，裘、葛、袷皆藏之于箧，各依时而用之，即圣人一贯之道也。圣人之道，贯乎为我兼爱执中者，善与人同，同则不异矣。太史公曰：'人道经纬万端，规矩无所不贯。'"焦氏既恶执，故言权曰："易之道在于趋时，趋时则可与权矣。若立法者必预求一无弊者而执之，为不偏不过，而不知其为子莫之执中。夫杨子之为我，墨子之兼爱，当其时则无弊。""国奢示之以俭，国俭示之以礼，可与权，治天下如运诸掌。""子莫执中，执中无权，犹执一也。执一者，不知有忠恕之道，不能自贬损，则至害道而害人。如执于礼，而视嫂之溺而不拯，不欲贱其君，而使君止于敌，执一端而至于害人，而道亦害，圣人所以重能权也。"焦氏深恶异端执一，乃反而言一贯忠恕。他说："孔子言'吾道一以贯之'，曾子曰'忠恕而已矣'。然则一贯者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。……贯者通也，所为通神明之德，类万物之情也。"

六　扬学六谈

焦理堂论“异端”，论“一贯”，其说都跟前人不相同。因为他论“性”乃重视其异，而不重视其同。他说：“人各一性，不可强人以同于己，不可强己同于人，有所同必有所不同，此同也而实异也，故君子不同也。”又云：“伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，三子不同道，其趋一也。清、任、和，其性也。不同道，即分于道也。其趋一，则性不同，而善同也。”所以他说：“由一己之性情，推极万物之性情，而各极其用，此一贯之道，非老氏抱一之道也。”“不使天下之学皆从己之学，不使天下之立达，皆出于己之施，忠恕之道，至此始尽。圣人之仁，至此始大。一贯之指，至此合内外出处而无不通。”他的观点，可说是宏深圆密，较之章实斋为学必本性情之说，尤为本末兼赅，物我并顾。（焦氏曾说他自己最钦敬戴东原所作的《孟子字义疏证》，于理道、性情、天命之名，揭而明之若天日，而惜其于孔子一贯忠恕之说，未及阐发，他确乎比戴氏进了一截了。）

我们受过欧西哲学的启发，知道哲学观点的同异，乃是各家对各个名词的含义的同异。清代学人着力解释古代各学派所用的词义，这是入门的切实工夫。他对儒家所谓“理义”，作如次的解释：“理者分也，义者宜也，其不可通行者非道矣。可行矣，乃道之达于四方者，各有分焉，即各有宜焉。趋燕者行乎南，趋齐者行乎西，行焉而弗宜矣。弗宜则非义，即非理。故道之分有理，理之得有义。惟分，故有宜有不宜，理分于道，即命分于道，故穷理尽性以致于命。后儒言理，或不得乎孔孟之指，故戴氏详为阐说，是也。说者或并理而斥言之，则亦茫乎未闻道矣。”焦氏认为

性不妨归诸理，即东原生生而条理，人物分于气化各成其性之说也。他本此极论性分之不同，则非东原所可及。

焦氏既定性分之异同，则进而论为学之一多，其言曰："圣人重博重多，乃曰：予一以贯之，何也？重多者恶执一也，执其多于已，仍执一也；一以贯之，何多之有？""多与一相反者也，儒者不明一贯之旨，求一于多之外，其弊至于尊德性而不道问学，讲良知良能而不复读书稽古。或谓一以贯之，即贯其多，亦非也。多闻者已之所有也。已有所闻，即有所不闻；已有所知，即有所不知。则合外内之迹，忘人已之分。艺有六，流有九，学《诗》不学《易》，不知《易》也，学名不学法，不知法也。虽一技之微，不入其中而习之，终不能知，谓明其一即可通于万，岂然也哉？"这便和章实斋所说，为学必本性情，及其博约之论，完全相同。（我曾答几位青年的问，他们问："生今之世，还应该研究佛学吗？"我说："我也不反对研究佛学，正如我不提倡研究佛经。鲁迅和许寿裳先生有一段时期研究过佛学。不过，弘一大师虽是律宗大师，我却不研究律宗。今日青年要研究佛经，就得研究比较佛学。那就比研究天台宗、唯识宗更有意义些。"）

我在这儿说一件小事：中环一家旧书店，有一本我四十年前所写的《国故学大纲》，也就是《中国学术思想史随笔》的雏形，也是一家书店老板要我写的。其中只有那篇刊在《东方杂志》的《国故学之意义与价值》比较重要。我的书架上，并无此书，不过那书店标价二十港元，我就懒得买来了。可是，那部书出版时，先父大不赞成，他认为年纪轻轻，怎么可以著书立说？其实，那时只是编书，并未立说。如今，我自以为颇有所见，已在立说；先父已看不见我所著的书了。

清代学人，他们把一生心力放在研究上，著书立说，都是很慎重的，跟我们这些摇笔即来的卖稿为活的大不相同。他们师友之间往来的信件，也是有很重要的意义，因此，许多信件都保留在文集之中。焦理堂能诗文，读书味其大体，又精于天算，能为

严密之考核。他颇不喜“考据”一语，曾与孙渊如极论其事，有云：“仲尼之门，见诸行事者曰德行、曰言语、曰政事；见诸著述者曰文学。自周秦以至于汉，均谓之学，无所谓考据也。经学者，以经文为主，以百家、子、史、天文、术算、阴阳、五行、六书、七音等为之辅，汇而通之，析而辨之，求其训故，核其制度，明其道义，得圣贤立言之指，以正立身经世之法。以己之性灵合诸古圣之性灵，并贯通于千百家著书立言者之性灵。以精汲精，非天下之至精，孰克以与此？盖惟经学可言性灵，无性灵不可以言经学。赵宋以下，经学一出臆断，王伯厚之徒习而恶之，稍稍寻究古说，摭拾旧闻，此风既起，转相仿效，而天下乃有补苴掇拾之学，不知起自何人，强以考据名之。本朝（清）经学盛兴，在前如顾亭林、万斯同、胡渭、阎若璩；近世以来，在吴有惠氏之学，在徽有江氏之学、戴氏之学，精之又精，则程易畴名于歙，段若膺名于金坛，王念孙父子名于高邮，钱竹汀叔侄名于嘉定，其自名一学著书授受者，不下数十家。均异乎补苴掇拾者之所为，是直当以经学名之，乌得以不典之称之所谓考据者混目于其间乎？”这便是扬学的基本观点。其明年，焦氏又《与刘端临书》云：“国初经学，萌芽以渐而大备。近时数十年来，江南千余里中，虽幼学鄙儒，无不知有许、郑者。所患习为虚声，不能深造而有得。盖古学未兴，道在存其学。古学大兴，道在求其通。前之弊，患乎不学；后之弊，患乎不思。证之以实，而运之于虚，庶几学经之道也。乃近来为学之士，忽设一考据之名目，循去年在山东，曾作札与孙渊如观察，反复辨此名目之非。”也可说是清初经学观点的再现。

焦氏《论语通释》有《释据篇》，畅论两汉以来所谓经学家知据而不知通之弊。惟郑康成能不专据而求会通，今康成且不当据，况又别据以屏康成。其言可说是廓清摧陷，纤翳不留矣。

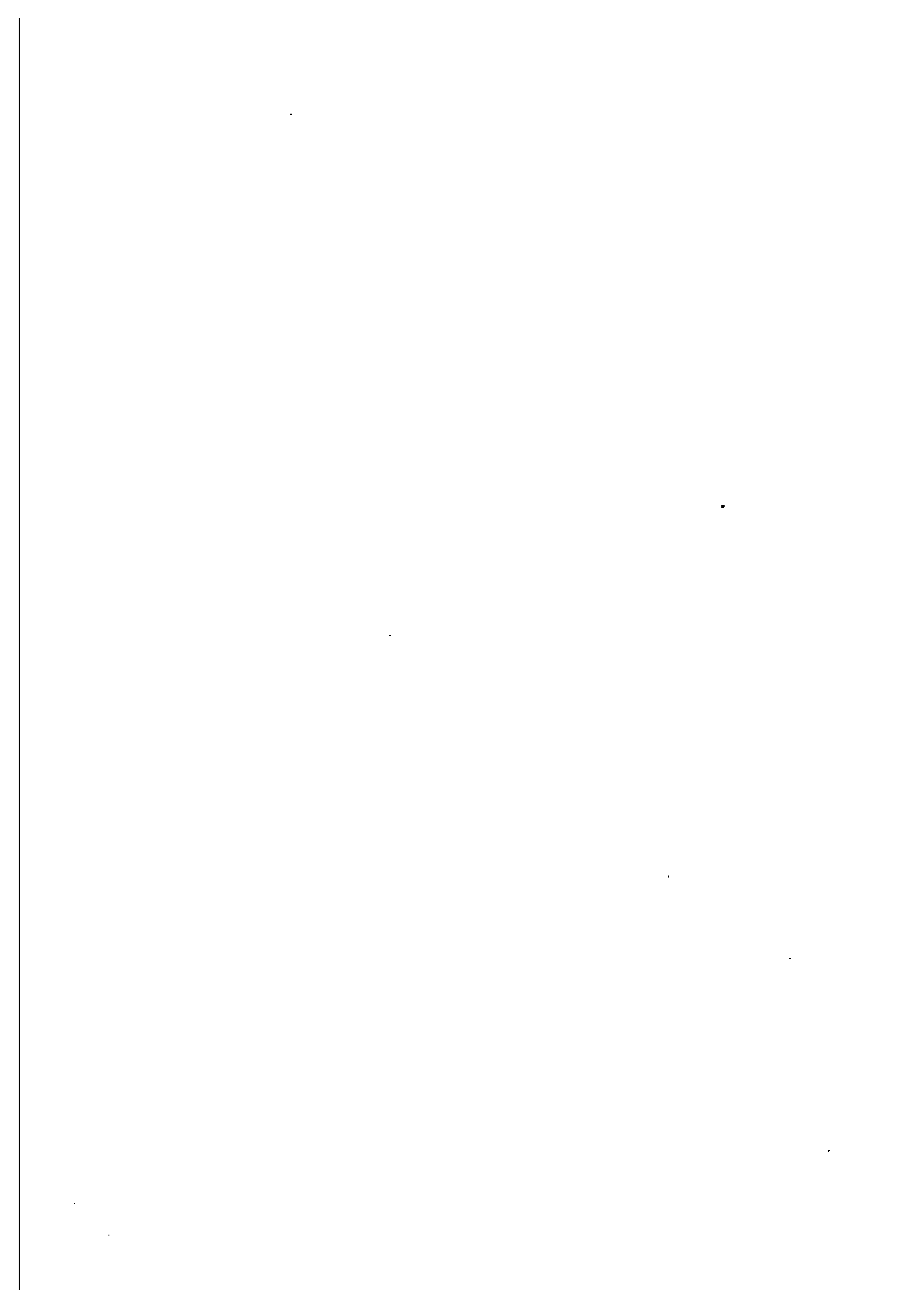
昨天，我从一家书店买了一部台湾商务本的《淮南子》（标点，原系《学生国学丛书》，今称《人人文库》）。扉页前，写着

"沈德鸿选注"字样。我中心在暗笑，假如香港的大中学，用此书作课本，学生向老师询问"沈德鸿"是谁？那么多文史教师，他们一定答不出来。自从王云五老板重回商务以后，出了许多丛书，其中大部分是上海版的翻印。可是产生了一些妙不可言的奇迹：一位语言学家王力，字了一，于今王老板钦定为王协；一位湖南训诂学家，杨树达，变成了杨达；依例，叶绍钧也变成"叶均"了。沈德鸿当然是我们的熟人，怕的王老板也不知其为何许人也。到了一百年以后，那些研究七十年代中国学术思想的专家，就得做一些考证工夫，证明台湾版的某人某人，便是某人某人。这便是清代朴学家的工作，他们不仅要做训诂工作，还得校勘一番，考证一番，再走清代学人所走的路子。不过，做了这些细密工作以后，斩除了那蒙绕了的葛藤，恢复了本来面目，是不是完成了研究目标了呢？扬州学人认为还不够，必得把理论体系条贯起来，这才算得是经学，即经世之学。焦理堂的论点，便是如此。

恰好手边这本沈德鸿选注的《淮南子》，其中有一故事，可以作为扬学的说明。《淮南子》，原是西汉初年淮南王刘安，他幕府中招了一些门客，这是门客们论学之作，大体上是道家的思想。那故事是说春秋时代，有一天，齐桓公在堂上读书，那位木匠轮扁，在堂下做车轮。这木匠看这位国王翻着竹简，看得津津有味，他就停下来对国王问道："大王，你看的是什么东西？"桓公道："这都是圣人之书呀！""请问那些圣人在哪儿？""噢！他们都早死了！"匠人拱了一拱手："请问，这都是前人的糟粕，有什么好看？"桓公勃然大怒，大声问道："我在这儿看书，你这做木匠的，胡说八道，乱嘈些什么！"匠人道："大王息怒！请听我这微贱之人的说法。别的且不说，就拿我做车轮的这一件小事来说。我用斧斫木头，不能太快太大力，太快了，会斫掉太多；又不能太迟慢，太乏力，又会斫去得太少。不甘不苦，应于手厌于心，而可以至妙者，臣不敢以教臣之子，而臣之子，亦不能得之于臣。

是以行年七十，老而为轮。今圣人之所言者亦以怀其实，穷而死，独其糟粕在耳。”也正是“大匠能予人以规矩，不能予人以巧的意思”。他又引了《老子》的话：“道可道，非常道；名可名，非常名。”“常道”与“常名”，都不是语言文字所能传达的。这番话，也正是焦理堂他们所以告后学的。焦氏评论当时成学著书之等次有五：一曰通核，二曰据守，三曰校雠，四曰摭拾，五曰丛缀。“通核者，主以全经，贯以百氏，协其文辞，揆以道理，人之所蔽，独得其间，可以别是非，化拘滞，相授以意，各慊其衷。”如皖学、扬学诸学人，已经了不得了，可是“其弊也，自师成见，亡其所宗，故迟钝者苦其不及，高明者苦其太过焉”。这是他的高明之见。

第十部分



一　清末今文学

我化了一大段时间，和年青人们谈说过去二千五百年间我国学术思想演进的过程。在西方人士正在注意中国社会文化之际，或许有点用处。不过，我个人的观点，一直没有改变过：我认为年青人珍重自己的心力，不必消耗在故纸堆里。假使对旧时学术思想有兴趣的话，千万莫落入科举制艺的陷阱中去，如陈立夫、赵龙文一类人的高头讲章，连看都不必看，丢到垃圾堆中去好了。其次，必须跳出宋明理学、汉代今文学的圈子；要研究先秦诸子百家，就得接受清代学人的知识，如皖学、浙学和扬学，经过了考证学的基本工作，再来求其汇通。我继续着来讲清末今文学家的兴起，这是维新运动的主流；先说维新运动中心人物梁启超在《清代学术概论》结尾上的话。

梁氏说："经过了清代考证学派二百五十余年之训练，我国学人的头脑渐趋于冷静缜密，此种训练，实为科学研究之基本要素，将来必可成为最现代化的'科学人'。……所谓'经世致用'，谓学问所当讲求者，在改良社会增进其幸福，所谓'国计民生'者是也。故其论点，不期而趋集于生计问题。而我国人对于生计问题之见地，自先秦诸大哲，其理想皆近于今世所谓'社会主义'。……社会日复杂，应治之学日多，学者断不能如清儒之专研古典；而固有之遗产，又不可蔑弃；将来必有一派学者，用科学方法，将旧学分科整治，撷其粹，存其真。世人治'国学'者，亦得有所统藉焉。"

梁氏又说："学问可爱好的至多，（一）吾辈当有所割弃，然后有所专精。对于一学，作彻底的忠实研究，不可如刘献廷所讥刺

的'只教成半个学者'。(二）善言政者，必曰：'分地自治，分业自治'；学问亦然，当分业发展，分地发展。(三)学问非一派可尽，凡属学问，其性质各有专长，万不可求思想统一，如二千年来所谓'表彰某某，罢黜某某'者。学问不厌辨难，然一面申自己所学，一面仍尊他人所学。庶不至入主出奴，蹈前代学风之弊。"这便是我们对于研究古学应取的态度。

我们再回过去看看，一个世纪以前，社会环境有了剧烈的转变，面临三千年来未有之变局。"嘉道以还，积威日弛，人心已渐获解放；而当文恬武嬉之既极，稍有识者，咸知大乱之将至，追寻根源，归咎于学非所用。则最尊严之学阀，自不得不首当其冲。其次，清学之发祥地及根据地，本在江浙东南一带。咸同太平军之役，江浙受祸最深，文献荡然，后起者转徙流离，更无余裕以自振其业，一时英拔之士，奋志事功，更不复以学问为重。加以鸦片战役以后，志士扼腕切齿，引为大辱奇戚，思所以自湔拔，经世致用观念之复活，炎炎不可遏抑了。"

梁启超，这位维新运动斗士，他以后来的梁启超回看先前的梁启超，对于晚清今文学派的发展，作如次的评介："海禁既开，所谓'西学'者逐渐输入；始则工艺，次则政制。学者如生息于漆室之中，不知室外更何所有，忽穴一牖外窥，则粲然者皆昔所未睹也。还顾室中，则皆沉黑积秽，于是对外求索之欲日炽，对内厌弃之情日烈。欲破壁以自拔于此黑暗，不得不先对于旧政治而试奋斗，于是以其极幼稚的西学知识，与清初启蒙期所谓'经世之学'相结合，别树一派，对正统派公然举叛旗矣。"这便是清末的今文学派。

今文学之中心在《公羊传》，而《公羊》家言，真所谓"其中多半非常异义可怪之论"；魏晋以后，已经成为绝学。清儒既遍治古经，戴东原弟子孔广森，始著《公羊通义》，可是不明家法，不为今文学派所归依。说到今文学启蒙大师，咸推武进（常州）庄存与，存与著《春秋正辞》，刊落训诂名物之末节，专求所谓

"微言大义"者，便和皖学、吴学殊途了。继其后者有刘逢禄，著《春秋公羊经传何氏释例》，凡何氏所谓非常异义可怪之论，如"张三世"、"通三统"、"绌周王鲁"、"受命改制"诸义，次第有所发明。梁氏推为"最有价值"的创作。依我来说：他们有着维新变法的雄图，却想借《公羊》的旧瓶来装他们的新酒，也正是穿了朝服来谈变法维新，乃有戊戌新政和那场大政变。

初期谈今文学的，重点在谈《公羊》学，未及他经。可是由此知道汉代经师家法，今古文两派判然不同，专攻贾、马、许、郑，不足以代表汉学。那时，辑佚之风正盛，古经说片语只字，搜集不遗余力，于是研究今文遗说的渐多。清道光末，魏源著《诗古微》，始大攻《毛传》及《大小序》，指为晚出伪作，其言博辩可喜。且亦时有新理解，论《诗》不为美刺而止，谓"作诗者自道其情，情达而止，岂有惧愉哀乐，专为无病代呻者耶?"深合文艺以达情的本旨。又论诗乐合一，谓"古者乐以诗为体，孔子正乐即正诗"。皆能自创新见，使古书顿有活气。他又著《书古微》，指东汉马、郑之古文说，亦非孔安国之旧。同时，邵懿辰著《礼经通论》，谓《仪礼》十七篇，已为足本，所谓古文《逸礼》三十九篇者，出刘歆伪造。而刘逢禄作《左氏春秋考证》，谓此书本名《左氏春秋》，不名《春秋左氏传》，与《晏子春秋》、《吕氏春秋》同性质，乃纪事之书，非解经之书；其解经者，皆刘歆窜入，《左氏传》之名，亦歆所伪创。这就开了康有为大翻案的路子了。

近年来，关于晚清今文学家的研究，如冯友兰氏的《魏源的思想》，杨荣国氏的《魏源思想初探》，陈胜邻氏的《林则徐的一生》，都有他们独到的见解。倒是标榜"文化复兴"的台北学术文化界，连维新运动那一点朝气，也一笔抹煞了！

我们该先明白，清末的今文学，乃是挂西汉今文学的狗头，卖摩登的羊肉；反正事无对证，让他们托古以改制的。有人说康、梁的戊戌变法，乃是穿了朝衣朝服谈革命，自有他们的一番苦心

的。这一运动的先驱战士，应该先说到替林则徐做过幕友的魏源（字默深。一七九四——一八五七，湖南邵阳人）。他是今文学大师刘逢禄的入室弟子，写过《书古微》和《诗古微》。这些著作，在十九世纪前期，乃是学术界一件大事。我们不能用现代眼光去看待的。

魏氏对于学术文化的"变"（即辩证的进步），非常重视。他认为经之《易》，子之《老》，兵家之《孙》，都是"综常变"的著作。他讲求经世致用，曾帮着贺长龄纂辑《皇朝（清）经世文编》；也曾写了《圣武记》，便是对英外交失败的记录；还根据林则徐的《四洲记》等有关材料，写成了《海国图志》；这些使世人明白世情的新书，有如约翰根室的欧洲、美洲、非洲、亚洲的《内幕》。他的《诗古微》和《书古微》，意在忧愤之际，振发人心，这儿我不想多说了。他所说的"张三世"，由据乱而升平，而太平，这一说，便是康有为的新政理论所依据，不一定合乎科学逻辑的，但肯定了历史有它的变化发展的轨迹。他说："由租庸调而两税，两税变而条编，即使圣人复作，必不舍条编而复两税，舍两税变而复租庸调也。""由邱甲变而府兵，府兵变而彍骑，而营伍，即使圣人复作，必不舍营伍而复为屯田，而府兵也。"形势强过了人，连圣王也只能顺着情势去使帆的。他说："物其有矣，维其时矣！"

魏氏说："天下物无独必有对。""对"即对立物，即是矛盾。它存在于每一个事物中。事物中矛盾不已，于是"一生变"，"一"即"统一体"，统一体发生了变化，于是由"变生化，化生无穷"。这就是说事物的内在矛盾，导致事物本身的变化发展，自然、历史都是如此。（这正是马克思建立唯物史观的时代。）他乃进一步说明此意："逆即生，顺则夭矣；逆则圣，顺则狂矣。"逆即矛盾，顺则显示矛盾停止；矛盾存在，才会有生机，才会获得智慧；倘矛盾停止了，便是死亡，将来形成了狂妄了。比如草木不经霜雪，则生意不固，人不经忧患，则智慧不成；所以鱼逆水，则鳞不颓（浅

红色），禽逆风，则毛不横。都是相反而实相成的。他最后说："大哉，《易》之为逆数乎！五行不顺生，相克乃相成乎！"他再从其他方面来说，如天时有从逆，地理有险易，人情有爱恶，机事有利害，即是说矛盾具有普遍性，任何事物都包含着矛盾性的。

他又说："有对之中必一主一辅，则对而不失为独。"他说矛盾的双方，有一方是主导的，而另一方为次要的，次要的可转变为主要的，主导的可转化为次要的。同时，对立物中虽分主次，但对立体物中亦各自有它相对的独立性。这是唯物辩证法的正确理解。魏氏当然并不知道黑格尔、马克思的理论，但《易经》《老》《庄》《孙子兵法》对他有如此的启示。

（在这儿，我且作小注解：唯物辩证法创始于马克思、恩格斯，可是他们是从德国哲学大师黑格尔那儿学习而得的。黑格尔谈辩证法，又是从希腊哲人的旧法沿袭而得的。我国的辩证法，源自《周易》和老、庄哲学，因此王船山、魏默深都主"变"，而谈相反相成之理。）

二　二谈清末今文学

到了十九世纪初期，封建社会农业手工业经济面临着破落的命运。我们不妨从一角看全局：在十八世纪，太湖流域出产的土布，原为伦敦贵族社会所爱好的衣料。一进入十九世纪，不独土布出口路子完全断绝，兰开夏的洋布倒流过来，注入东南财赋城市，打击我国的手工业。那时，除了贵族、官僚、豪富、地主勉强可以混过去，中产之家，已经无以自存。魏默深便是破落户的子弟，确切感受他所处时代的变动。变动来自两方面：（一）从社会底层发动的人民起义。（二）从海外来的侵略，所谓"海警沓至"。当时，朝廷政治那么腐败，真是水深火热。他在鸦片战争过程中，体会得以林则徐那样忠君爱国也难于挽救时艰。对英的军事外交完全失败，他便有了深厚的爱国悲愤情绪。他说："凡有血气者所宜愤悱，凡有耳目心知者所宜讲划。"（《海国图志叙》）他是近代史上第一个正式主张向西方学习的政治思想家。

魏氏，他虽说也认"西方"是"夷"，但他深知道，非"师夷"不能"制夷"。他讥笑以前的"儒者著书，惟知九州以内。至塞外诸藩，则若疑若昧。荒外诸服，则若有若无"。"徒知侈张中华，未睹寰瀛之大。"他认为研究外洋始知宇宙之大，研究外洋可扩万古之"胸"。他认识到研究外国情况的重要性（他到了广州，便开始读报，知道什么是舆论），他说："夫制驭外夷者，必先洞悉夷情。……设馆粤东，专译夷书夷史，则殊俗敌情，虚实强弱，恩怨攻取，了悉曲折，于以中其所忌，投其所慕，于驾驭，岂小补哉！"（《圣武记》）这便是洋务派的先河。他所编的《海国图志》，先后扩充为一百卷，他自言："此书与昔人海图之书不同。彼皆以

中土人谈西洋，此则以西洋人谈西洋也。”在当时，这是一部讲外国历史地理的大书，它的影响，远及日本。(其中记述英国情况，至为详尽。)他了解英国人“西海之内，其帆樯无所不到。凡有土有人之处，无不睥睨相度，思朘削其精华”。他也第一个揭穿英帝国主义的面目。他这部书，乃是“为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷之长技以制夷而作”。他在开首有《筹海篇》。他提出对付外人的方案：（一）议守，（二）议战，（三）议款，分三大项目。

魏氏认为必须“不必仰赖于外夷，才是师夷的成功要点”，正如我们所说的自力更生，自足自给。他已经跳过了买办思想，进入民族资产阶级的观点。他说："人但知船炮为西洋之长技，而不知西洋之所长，非徒船炮也。”“西洋对于兵，赡之厚，故选之精，练之勤，故御之整。”“无其节制，即仅有船械，犹无有也。无其养赡而欲效其选练，亦不能也。”他主张不但学习西洋人设厂造炮，还要学习西洋人选兵练兵养兵，这都比后来的坚甲利兵派看得深远些。他觉得那时朝野人士所谓“剿夷抚夷”，都是可笑的，他提出一个“不亢不卑”的“款”字。“款”者，即站在平等地位和洋人办外交。

用一句现代语来说，自从龚定庵、魏默深出来，今文学派已经扩大他们的世界观，非复常州学派的经生之旧视野了。钱宾四氏说："常州之学，起于庄氏，立于刘（逢禄）、宋（翔凤），而变于龚（定庵）、魏（默深）。然言夫常州学派之精神，则必以龚氏为眉目焉。何者？常州言学，既主微言大义，而通于天道人事，则其归必转而趋于论政，否则何治乎《春秋》？何贵乎《公羊》？(《左氏》主事，《公羊》主义，义贵褒贬进退，西汉《公羊》家皆以经术通政事也。)亦何异于章句训诂之考索？故以言常州学派之精神，其极必趋于轻古经而重时政，则定庵其眉目也。”这段话，说得简明扼要。

我这个穷乡僻壤的陋士，自幼不知道有常州学派，连郑重介

绍我们认识王船山的朱芷春师，他也不知道魏默深其人。直到我在杭州一师受单不庵师的训导，才知道有戴东原、王念孙父子、汪中、段玉裁和焦理堂，后来才知道章实斋和全祖望，这都是我二十岁前后的事。到了一九二八年，我到杭州西湖图书馆任职，和曾礼吾兄同事，这才知道龚定庵其人。礼吾，可说是定庵迷，写了许多定庵诗集句，颇有奇趣。那时，我只知龚定庵是诗人，还不知清末启蒙期，乃是龚定庵的时代。如梁启超所说的："段玉裁外孙龚自珍（定庵），既受训诂学于段，而好今文学，说经宗庄刘；自珍性佚宕，不检细行，颇似法之卢骚；喜为要眇之思，其文辞俶诡连犿，当时之人弗善也，而自珍益以此自喜；往往引《公羊》讥切时政，诋排专制；晚岁亦耽佛学，好谈名理。综自珍所学，病在不深入，所有思想，仅引其绪而止，又为瑰丽之辞所掩，意不豁达。然而，晚清思想之解放，自珍确与有功焉。"光绪年间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期；初读《定庵文集》，若受电然，稍进乃厌其浅薄。然今文学派之开拓，实自龚氏。夏曾佑赠梁启超诗云，"璱人（龚）申受（刘）出方耕（庄），孤绪微茫接董生（仲舒）。"此言"今文学"之渊源最分明。到了后来，我才知道定庵不仅是诗人，而是掌故、史地与金石兼通的百科全书派学人，又是一个政治革命家。定庵《已亥杂诗》三百十五首，有如次的一首：

九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀；
我劝天公重抖擞，不拘一格降人才！

这正是启蒙时代的号筒。龚氏自负才气，有若干有关军政之计，如《东南罢番舶议》、《西域置行省议》，都是超时代的远见，他自己也以为"五十年中言定验，苍茫六合此微言"。其后李鸿章《黑龙江述略序》中说："古今雄伟非常之端，往往创于书生忧患之所得。龚氏自珍议西域置行省于道光朝，而卒大设施于今日。"这就证明了他的远见。

清儒讲求天文，算术之学，这是科举腐儒所不解的。另一方

面，清儒讲求舆地文学，留心边疆事务，代有其人，不独顾亭林、顾祖禹、刘继庄留心别国利病，定庵在这一方面也是通人。

龚定庵生于清乾隆五十七年，死于道光二十一年（一七九二——一八四一年），距今已经一百三十年了。他的光芒，一直照耀到现代，如朱杰勤先生所说的："其文章纵横百家，出入三乘，立意命辞，自出机杼，如行云流水，来去无踪，令人不可捉摸，惊才绝艳，旷代一人，远非桐城派诸人所能及。桐城派文士，只能远窥《史》《汉》，近接归（有光）、唐（荆川），及其末流，平淡沓泄，而定庵已能与先秦诸子相上下矣。吾人读其文者，玩索既深，则定庵之思想行事之怪特，如在目前，因其文最能代表其个性。"这番话，可以说明定庵诗文过去这一世纪文士们的感受。我是师法桐城派的，得汪中、龚定庵文字而一变，读梁启超《新民丛报》，章士钊的《甲寅》而再变，这也可以代表清末民初启蒙期中国散文的趋向。

定庵的母亲，乃是经学名家段玉裁的女儿；他年十二时，已接受了外祖父的语文学教育。他在《己亥杂诗》之一中说："张、杜西京说外家，斯文吾述段金沙；导河积石归东海，一字源流奠万哗。"即说，他的治经，走的是段氏的路子："解经莫如字，解字莫如经。以小学治经，其经学可信。"他幼年随父祖在北京，又随父南来皖南，那时，他已经写了光芒四耀的诗文。段玉裁替《怀人馆词选》作序云："仁和龚自珍者，余女之子也；嘉庆壬申（一八一二），其父由京师出守新安。自珍见余于吴中，年才弱冠，余索观所业诗文甚夥，间有经史之作，风发雨逝，有不可一世之概。"他已经为长一辈的文士所倾倒了。

龚氏平生师友，以常州派为最多，他曾作《常州高才篇》，以送丁若士（履恒），诗云："丁君行矣龚子忽有感，听我掷笔歌常州。天下名士有部落，东南无与常匹俦。我生乾隆五十七，晚矣不及瞻前修。外公门下宾客盛，始见臧（在东）、顾（子述）来裒裒。奇才我识恽伯子，绝学我识孙季逑。最后乃识掌故赵（味辛），献以十诗赵毕酬。三君折节遇我厚，我益喜逐常人游。乾嘉辈行能

悉数，数其派别征其尤。《易》家人人本虞氏，毖纬户户知何休。声音文字各窔奥，大抵锺鼎工冥搜。学徒不屑谈贾、孔，文体不甚宗韩欧。人人妙擅小乐府，尔雅哀怨声能遒。近今算学乃大盛，泰西客到攻如仇。常人倘欲问常故，异时就我来咨诹。……”这也足以说明十九世纪前半期中东南的学风。

定庵幼年既受祖、父和母亲的薰陶，又接受了外祖父的启示，但他一生终不欲拘拘于治小学的小天地；他的精神意趣，自不甘追随乾嘉正统派学人的轨迹。他不乐于经生之媚古生活，不仅见之于己亥之际之著议；后来，他中了乡试，再进京师，还是发同样的议论。

三　三谈清末今文学

在香港的上海朋友，每每把苏北人士看作是孤陋寡闻的乡愚，连胡适之都嘲笑陈墨凡先生是拉车的乡下人。可是纵贯一千八百年，淮扬乃代表文化、艺术最高的城市，远在巴黎、罗马之上。当年的上海人，只能"小小上海比苏州"，怎么敢和扬州争胜呢？不过，进入了十九世纪，扬州便已衰落下来了。龚定庵有《己亥六月重过扬州记》，谓："天地有四时，莫病于酷暑，而莫善于初秋，澄汰其繁缛淫蒸，而与之为萧疏澹荡泠然瑟然，而不遽使人有苍莽寥泬之悲者，初秋也。今扬州其初秋也欤？"瓶水冷而知天寒，扬州一地之盛衰，可以觇国运。当定庵之世，固一初秋之世也。定庵卒之年，林则徐广东事败，不十年洪杨变起，定庵所谓莫善于初秋者，其境乃不可久。湘乡曾氏削平大难，欲以忠诚倡一世，而晚境忧讥畏谗，惴惴不可终日。异姓之宾，虽掏忠诚以献其主，其主疑忌弗敢受也。故湘乡之倡导忠诚，亦及身而歇，无救于一姓之必覆。自是而《公羊》之学，附会于变法，而有南海康氏，然亦空以其徒膏斧钺，身则奔亡海外，仅全腰领，犹且昌言保王，识出定庵"宾宾"下远甚。而定庵治《春秋》，知有变法，乃不知有夷夏。其《五经大义终始答问》，乃谓宋明山林偏僻士，多言夷夏之防，比附《春秋》，不知《春秋》者也。定庵又言尊史，乃知有乾嘉，不知有顺康，故止于言宾宾而不敢言革命。然则定庵之所讥，积百年之力，对震荡摧锄天下之廉耻，既殄、既狝、既夷者，正彼之所以得夷踞于宾之上，而安为其主者也。向使圣清之列祖列宗，亦效三代神圣，不忍弃才臣智士，而厚豢驽羸，则何以使定庵生初秋之世，酷热已消，衰象已见，方治《春秋》而

犹不敢游思及于夷夏，顾唯以“宾宾”、“尊命”之说自慰藉哉？然而定庵犹知倡“宾宾”之说，要已为一代之奇才矣。(以上节引钱宾四氏语。钱氏论述近三百年中国学术史，时有胜义。他对于定庵的褒贬，极有分寸。)

扬州衰落，上海继起，社会经济的大变动，影响所及，政治、文化、艺术都有了全面性的剧变。四十年前，日本汉学家到了扬州，辗转访求王念孙、引之这两位经学大师的后裔，结果，只找了一位七十多岁的老妇人，她是一个文盲，当然不知道她的曾祖、祖父是怎么一个通儒了。

清末学人，还有一种风尚，便是学佛。龚氏自言：“江铁君(沅)是予学佛第一导师。”铁君乃江艮庭之孙，艮庭师事惠定宇，亦小学名家。铁君既传其家学，又师事彭尺木学佛。定庵有《知归子赞》，即指尺木。而定庵自号怀归子，记其心慕尺木也。钱氏说：“余观定庵之学，博杂多方，而皆有所承，亦非能开风气。定庵特沿袭乾嘉以来全盛之学风，而不免露其萧索破败之意象者也。时人谓：十九世纪以来，士大夫诵史鉴，考掌故，慷慨论天下事，其风气实自定庵开之。”清初雍正帝所要遏止的“天下兴亡，匹夫有责”的风气，到了定庵时代，便又重开了。

清人虽是辽金民族之后，他们的文化，仍是以骑射为主的部落文化，其水准远在辽金民族之下。多尔衮也在进入关时看明白这一点，居然在关内主政二百五十年，已出乎意外了。

当太平军进入南京建立太平天国时期，楚军统帅胡林翼曾经和部属巡视安庆的军事形势。他骑在马上，洋洋自得，认为太平军不堪一击，安庆指日可以攻下了。这时候，他忽见长江水面，一艘轮船，呜呜驶过，忽而一阵昏迷，从马上跌了下来。部属们把他救护回营，在房中休养，亲信的进候起居。他慨然道：“太平军不足平，一切不成问题；倒是江面上的洋船，来日大难，不是我们所及料的了！”这便是代表着湘军、楚军、淮军这些首领们的共同觉悟，这就开始了十九世纪中叶以来的洋务运动。

洋务运动，有一句很明亮的口号，叫做："坚甲利兵"。即是说洋人的轮船大，钢板坚，大炮口径大，所以我们吃亏了；但那一群阿Q觉得，物质文明，洋人利害，不要紧，可是精神文明，我们中国行，吃点亏不要紧呀！于是又有了一句响亮的口号，如张之洞所说的："中学为体，西学为用。"说明白来，清末的今文学派，他们也正是挂了孔圣人的羊头，卖维新变法的狗肉。

冯友兰氏说：自清代中叶，中国人慢慢感觉到西洋人的压力。西洋人势力之前驱，以耶稣教传教师为代表，其后继之以军事政治经济各方面之压力。这多方面的压力，在国人心理上，引起了种种问题。其中较根本的，即：（一）西洋人有耶稣教，何以中国无之？岂中国为无教之国乎？（二）中国土广民众，而在各方面皆受西洋之压迫，岂非因中国本身，有须改善之处？当时的士大夫，为了解这一问题，便在思想方面，有了新运动。这一运动的主要目标，便是自立宗教，自变新政，以图"自强"。简言之，即为立教与改制。其时经学之旧瓶，仍未打破。它的一般思想，都得借经学的旧瓶来装进去。而西汉盛行之今文经学家之经学，最合上了这一需要。因为今文经学家的经学中，孔子的地位，由师进而为王，由王进而为神。在纬书中，孔子的地位原已成为宗教的教主了。所以讲今文经学，孔子自成为教主，而孔子之教，自成为宗教。今文经学家，又有孔子改制，立三世之政治制度为万世制法之义。讲今文经学，则可将其时人理想中之政治，托于孔子之说，以为改革其时现行政治上社会上各种制度之标准。当时需要一如此之孔子，而如此之孔子，惟今文经学中有之。中国哲学史中之经学时代，以今文经学家之经学始，亦以今文经学家之经学终。（我这回讲中国的学术思想，一开头便说到今古文学，结尾也说到今文经学家的思想，便是这个意思。）盖人处于新环境时，最易有荒诞奇幻之思想，而今文家之经学中，有阴阳家学说之分子，其荒诞奇幻，最适宜于处新环境之人之用。周末至秦汉，由列国而统一，为一新环境。近世各国交通，昔之所

视为统一者，今不为列国之一国，亦一新环境也。(在当时，一般人的心理中，洋人不管红黄白黑，都是其心必异的“夷”，都是“鬼子”，那是一时期。“鬼子”实在利害，吃了几场苦，于是敬鬼神而远之，尊之为“洋大人”，便是洋人月亮格外圆格外亮的时期。到了看清楚鬼子脸孔，才知道那是帝国主义者，乃是近五十年间的事了。)

毛主席说：“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了在中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物。”关于洪秀全、孙中山的政治活动，我已在近代史、现代史中说过了；严复是译介西方学术思想的开山工作者，也得另外有所交待。康有为是清朝末年维新运动的领袖；他向西方国家寻找真理，同时也从中国的古书里寻找真理，他糅合了古今中外的学说，创立维新运动的理论，这也是“中学为体，西学为用”这一倾向下的产物。

(我曾说过：太平天国挂的是耶稣教的招牌，他们骨子里的天父、天兄、天国，以及一切论调，还是东方的，而且是儒家的。曾国藩、李鸿章提倡了洋务，他们所着眼的，仍是把西方的坚甲利兵来配合自己的礼教，当然更是东方的。康有为、梁启超提倡君主立宪，显然受明治维新的启发，捧出了孔孟和《公羊》的微言大义来变法维新，自是托古以改制。孙中山这位政治革命领袖，要算带西方气息最浓重的，结果，还是要捧出《礼运·大同篇》来，托孔子来张民生主义的革命胆子。晚清学术思想家，脱不了“中西体用观”的套子，那是不争的结论。其实，东方这些国家，最西化的莫如日本；可是一位最东方化的英国人小泉八云(他是在日本讲学，娶了日本太太，在日本成家，改姓小泉，归附了日本籍)，他依然说：“日本的工业化，也还是东方的。”人毕竟是土地的儿子！所以“放脚式”的维新运动，自有其时代的意义，我们不必笑他们的浅陋。)

康有为是旧式的士大夫，他要从所谓“六经”(其实是五经)里找话题，注入一些新的东西，化腐臭为神奇，建立起他的新的理论来。在这儿，我要插讲一段话。以往的儒家，把黄唐时代幻想为黄金盛世，于是一代不如一代，三王不及五帝，五霸又不及三王；到了秦汉以后，连霸业时代都不再到来了。这样的政治退化论，一直流传着；连荀卿那样主张尊今不泥古，都为汉唐宋元明的儒家所厌弃。今文学家却开始接受西方达尔文派的进化论，认为黄金时代是在将来，而不在远古，实际上是思想上的大革命。孙中山捧出了《礼运·大同篇》，也是一种乌托邦，和十八世纪流行的无政府主义者的理想相接近。可是，社会革命乃是长时期的阶级斗争；人类的理想社会，必须从流血中产生的。康有为师徒所提倡的维新变法，一开头便碰上了一场剧烈的政治斗争，他们的政治史，也是用血写成。这就不是书生所梦想得到的！而且，在帝与后，维新与顽旧，满族与汉人的斗争后面，就有着帝国主义者的魔影在其间跃动；康梁所以能脱险，依然靠着英、日两国之力呢！康有为的维新运动，一开头便被顽固派所反对、所攻击；他第一回到北京去伏阙上书，根本到不了光绪帝面前。他第二回赴京会试，约一批举子公车上书，这才有点影子。他知道不捧出孔夫子的神位来，便没法和封建势力去抗衡。于是他就和弟子们从儒家经典找出大道理来，写了《新学伪经考》、《孔子改制考》，这才动了天听。

四　四谈清末今文学

如上所说，公羊派的今文学说，都是一些非常可怪的议论。可是我要提醒一句，那并不是怪论，西汉的今文学家，把这些议论看得非常认真的，即清末今文学家，也是看得很认真的。我们读《史记·董仲舒传》，觉得这位道士打扮的儒士样儿十分可笑，可是他们自己并不觉得是可笑的。这一个戊戌（一九五八年），我刚巧在北京，在康同璧女士家中参加戊戌六十年纪念会。他们把康有为放在历史天平上去估价，我听了许多议论，而康有为的《孔子改制考》、《新学伪经考》和《大同书》，北京和台北，都刊行了新版。在我手边，有梁启超、钱宾四、宋云彬、冯友兰诸氏的评介文字，汤志钧氏也论了康有为，冯友兰氏也作了康有为、梁启超的思想评述。我在这儿只节引冯氏的话，其该补充的材料，便收集在《国学小辞典》中。

冯氏说，康有为的经学，一方面攻击古文经学家的经学，以为都是刘歆所伪造；一方面却主张孔子改制之说，以为今文经学家的经典都是孔子所作的。康有为作《新学伪经考》，以为刘歆乃王莽的臣下，其所伪造之经，都是新朝一代之学。康氏说："歆既饰经佐篡，身为新臣，则经为新学。名义之正，复何辞焉？后世汉宋互争，门户水火。自此视之，凡后世所指目为汉学者，皆贾、马、许、郑之学，乃新学非汉学也。即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。"这些话，在当时该是多么骇人听闻的议论。如他所说的，从东汉以后，历晋唐宋明之经学所讲的，都不是孔子的经义；只有西汉今文学家的经学，才是孔子的经义，所讲的乃孔子之微言大义。康有为以为孔子之前，茫昧无稽。春秋

战国之际，诸子并起创教，而孔子所创立的教宗，尤为特出，乃为后世所宗奉。孔子所立的教义，其中最重要的，康有为归之于"三统三世"之说。他说："孔子之道有三世，有三统，有五德之运，仁义智信，各应时而行运。仁运者，大同之道；礼运者，小康之道。"他以为仁运所谓"大道"，即"人理至公，太平世大同之道也"。《礼运》所谓"三代之英"，即升平世小康之道也。以为《公羊春秋》所谓三世之义，即此所说。他又以为《论语》中亦言三世之义。《论语》云：子曰"殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也"。他以为这便是明三统三世之义。《中庸》云："王天下有三重焉，其寡过矣乎？"他以为"重复也，三重者，三世之统也"。他发挥三统三世之说，盖欲以之包罗当时人之新知识，当时之新事实，所谓以旧瓶装新酒也。他也想以此为其政治上变法维新的根据。这种说法，当然有着时代的意义，那正是无政府主义盛行的时期，所谓太平世，即是大同社会，而升平世，乃是宪政的时期。孙中山所谓训政、宪政，也有着"三世"的影子。

到了康有为第五次上书，已经到达了光绪帝面前，动了圣听了；接上来便是百日维新和戊戌政变，康梁幸免于难，他的同志们，杀的杀，充军的充军，降职的降职，一场政治性大悲剧。虽说，封建科举的幽灵，一直在我们眼前荡漾，到了七十年代的今日，还举行什么大中学的会考，迷恋着状元、榜眼、探花这类臭名词。正如"民"国已经"民"了六十年，臭男女还以影帝、影后相称，恬不知耻，连武侠也有皇后。可是在七十年前，康、梁他们提倡变法，行新政，废科举及八股制艺，兴学校，女人放脚，看似轻而易举的小事，却都是用血写起来的。

戊戌新政初行，其中有一条就是要改寺观为学校。当时，北京城内就有一个卖菜的老头子，歇着担子在街头，挥拳攘臂，破口大骂，道："寺观庙宇，从古就有了的，怎么可以废掉呢？"这也正是当时士大夫的共同观点。旧官僚反对新政，说新政"非祖宗

制度”，士大夫反对新政，说新政是“非圣无法”。只要是改革，即卖菜老头子，也掮出传统的招牌来反对。所以，康、梁新政，命定非失败不可的。

康有为在广州讲学时，理学大师朱一新，我们浙东金华人，便反对他的今文学主张，以为要影响世道人心。他说：“夫人心何厌之有！六经更二千年，忽以古文为不足信，更历千百年，又何能必今文之为信耶？窃恐诋讦古人不已，进而疑经；疑经不已，进而疑圣；至于疑圣，则其效可睹矣！”（他的这些话，倒象是预言一样；到了后来，一一都应验了。我在这儿谈中国学术思想，我的师友们都是疑经疑圣的人，而我自己的确拿下了孔子的神位牌劈了当柴烧的；这半世纪中，我国社会文化不是大大地进步了吗？康有为在当年，被世人看作是洪流猛兽，其后不过二十多年，他已经成为时代落伍者了！）

梁启超在维新运动初期，曾在湖南主办时务学堂，声势非常浩大。那些卫道人士如王先谦、叶德辉辈，便群起而攻之。叶德辉作《翼教丛编》，专攻击康有为，有云：“宁可以魏忠贤配享孔庙，使奸人知特豚之足贵；断不可以康有为扰乱时政，使四境闻鸡犬之不安；其言即有可采，其人必不可用。”又说：“康有为其貌则孔，其心则夷。”他们口口声声，说“夷夏之分，正邪之辨”，这是旧时期士大夫的共同观点。那时在野的旧士大夫，对于新政作文字上的诅咒；在朝的权贵们，便进行实力上的反击。那一群官僚以慈禧为势力中心，挑拨帝后间的感情，说：“新政既行，将去母后。”说：“新政既行，汉人排满。”慈禧乃以荣禄主持军机处，牵制新政的施行，并决定了废立大计。八月六日，下了太后垂帘训政之诏，光绪帝碰上了硬钉子，忧郁以去，新政也就告终结了。

中国旧士大夫阶级，都是千年狐狸，九炼成精，你看他们嘻皮笑脸，和气得很；落在他们手中，毛骨无存。康有为的维新运动，实在是没有根的，从那以后，也只留下了一根辫子，做他的政治生命的特征。他记忆力特强，也善于口辩，作诗写字也颇有

气魄，这也是中国士大夫的典型。

大同世界的理想，在东方，也和柏拉图的《理想国》一样，早在二千三百年前，见之于儒教的经典中，除了《礼运·大同篇》，还有《周礼》的具体施政方案。新莽建国时，也曾颁布了“六筦”之令，“五均”赊贷，和“王田”的政治经济方案。因此，康梁维新变法，有着《大同书》这么一套乌托邦式的方案，也在意想之中。（“公妻”也是柏拉图的理想之一；“公妻”者，乃是国家决定男女的婚姻结合，并非如一般人所误解的“公有妻”之意。）

康有为把大同世界当作孔子的理想社会制度，乃衍其条理如次：（一）无国家，全世界置一总政府，分若干区域。（二）总政府及区政府皆由民选。（三）无家族，男女同栖不得逾一年，届期须易人。（四）妇女有身者入胎教院，儿童出胎者入育婴院。（五）儿童按年入蒙养院，及各级学校。（六）成年后，由政府指派分任农工等生产事业。（七）病则入养病院，老则入养老院。（八）胎教、育婴、蒙养、养病、养老诸院，为各区最高之设备，入者得最高之享乐。（九）成年男女，例须以若干年服役于此诸院，若今世之兵役然。（十）设公共宿舍，公共食堂，有等差，各以其劳作所入自由享用。（十一）警惰为最严之刑罚。（十二）学术上有新发明者，及在胎教等五院有特别劳绩者得殊奖。（十三）死则火葬，火葬场比邻为肥料工场。（这些办法有着乌托邦和无政府主义的浓厚气息。）

梁启超说：“全书数十万言，于人生苦乐之根原，善恶之标准，言之极详辩，然后说明其立法之理由。其最主要关键，在毁灭家族。有为谓佛法出家，求脱苦也，不如使其家无法可出；谓私有财产为争乱之源，无家庭则谁复乐有私产？若夫国家，则又随家族而消灭者也。有为悬此鹄为人类进化之极轨，至其当由何道乃能致此，则未尝言。其第一眼目，所谓男女同栖当立期限者，是否适于人性，则亦未能自完其说。”“有为虽著此书，然秘不以示人，亦从不以此义教学者；谓今方为‘据乱’之世，只能言

小康不能言大同，言则陷天下于洪水猛兽。其弟子最初得读此书者，惟陈千秋、梁启超，读则大乐，锐意欲宣传其一部分，有为弗善也，而亦不能禁其所为；后此，万木草堂学徒多言大同矣。而有为始终谓当以小康义救今世，对于政治问题，对于社会道德问题，皆以维持旧状为职志。自己发明一种新理想，由认为至善至美，然不愿其实现，且竭全力以抗之遏之，人类秉性之奇诡，度无以过是者。”

那一时期，无政府主义在我国也很流行；但他们之中，如吴稚晖、李石曾诸信徒，也都说无政府主义乃是三千年以后的事，目前还是推行三民主义时期；甚至于和共产党相对敌，他们都是反共的急先锋呢！

五　五谈清末今文学

康有为的诡异学说,《孔子改制考》,《新学伪经考》,已经惊骇流俗;《大同书》更是震动了当时的士大夫。那位守理学门户的朱一新,曾作如次的批评:

……足下自处甚高,凡所论撰,皆为一世人心风俗计。然冀足下铲去高论,置之康庄中,使坐言可以起行,毋徒凿空武断。原足下之所以为此者无他焉,盖闻见杂博为之害耳。其汪洋自恣也,取诸《庄》;其兼爱无等也,取诸《墨》;其权实互用也,取诸释;而又炫于外夷一日之富强,谓可以旋至而立效也。故于圣人之言,灿著六经者,悉见为平淡无奇,而必扬之使高,凿之使深。

他揭出康氏以幻想为游戏,也颇抓着痒处。

不过今文学说,如《孔子改制考》、《新学伪经考》所说的,康氏所以震世的,并非他自己的创见,而是从廖平那儿抄袭而来的。廖氏一生治学善变,先后凡六变。廖氏已经变了,抛弃了,康氏乃据之为精神上的财富,这就有了欺世盗名之嫌。关于这件公案,廖氏曾作如次的记述:"广州康长素,奇才博识,精力绝人,平生专以制度说经。戊己间,从沈君子丰处得《学考》,谬引为知己。及还羊城,同黄季度过广雅书局相访。余以《知圣篇》示之。驰书相戒近万余言,斥为好名骛外,轻变前说,急当焚毁。当时答以面谈再决。后访之城南安徽会馆,两心相协,谈论移晷。明年,闻江叔海与俞荫老书,而《新学伪经考》成矣。甲午,晤龙济斋大令,闻《孔子会典》已将成。……然则《王制义证》可以不作矣。生公说法,求之顽石,得此大国,益信不孤。

长素刊《长兴学记》，大有行教泰西之意。长素或亦佛门之达摩，受命阐教者乎?”“己丑在苏晤俞荫甫先生，极蒙奖掖，谓《学考》为不刊之书，语以已经改易，先生不以为然，曰：‘俟书成再议’。盖旧误承袭已久，一旦欲变其门户，虽荫老亦疑之，乃《辟刘》之议，康长素逾年成书数册。”“外间所祖述之《改制考》，即祖述《知圣篇》，《伪经考》即祖述《辟刘篇》，而事失其宗旨。”“戊子以前，尊经友人撰《王制义证》，稿已及半，后乃散失。继闻康长素《会典》，即是此意，即决意不作。”这段经过，梁启超也不为康师讳的。

廖氏曾致书康氏，争论此事，他说：“……昔年在广雅，足下投书相戒，谓《今古学考》为至善，以攻新莽为好名。今足下大名，百倍鄙人，以子之矛，攻子之盾，久宜收敛。……又吾两人交涉之事，天下所共闻知。余不愿贪天功以为己力，足下之学自有之可也。然足下深自讳避，使人有郭象之谤。每大庭广众中，一闻鄙名，足下进退未能自安，浅见者又或以作俑驰书归咎，鄙人难于酬答，是吾两人皆失也。天下之为是说，惟我二人，声气相求，不宜隔绝，以招谗间。其中位置，一听尊命；谓昔年之会，如邵、程也可，如朱、陆也可，如白虎、石渠亦可。……今日之急务，不可不深思而熟计之也。”

因此，谈清代今文学派的思想，除了康梁，得把谭嗣同、廖平的论点说一说。廖平，四川井研人，生于清咸丰二年，卒于民国二十一年（一八五二年——一九三二年），年八十一岁。

廖平的学说，一生凡六变，自称六译。第一变为“今古”，那时在光绪九年（一八八三）。他以为：“今古两家所根据，多同出于孔子，于是倡为法古改制，初年晚年之说。因孔子有初年晚年之主张，孔子殁后，宗孔子初年之说者为古学，宗孔子晚年之说者为今学。‘鲁学为今学正宗，燕、赵为古学正宗。’以后今学古学，相争不已。”廖氏认为：“就制度言，今学改者少，不改者多，今所不改，自当从古。凡解经，苟今学所不足，以古学补之可也。”故

今古二派，如水火阴阳，相妨而亦相济也。

廖氏再变为"尊今抑古"，时在戊子（一八八八）。他认为："古文家渊源，皆出许、郑以后之伪撰。所有古文家师说，全出刘歆以后，据《周礼》《左氏》推衍。又考西汉以前，言经学者皆主孔子，并无周公。六艺皆为新经，并非旧史。"于是以尊经者作为《知圣篇》，辟古者作为《辟刘篇》。这便是康氏《孔子改制》、《新学伪经》二考的蓝本。（那时，廖氏以为春秋时主张改制的只有孔子一人。）

其三变乃讲"小大"之学，时在戊戌（一八九八）。他的观点，用了北宋的邵康节之学；他分政治为皇帝王伯四种，以为王制春秋，乃孔子王伯之制，乃所以治中国者。但孔子并非一隅之圣人，所以王伯之制外，还有皇帝之制。孔子的皇帝之制，以《周礼》为根基，《尚书》为行事，也如《王制》之于《春秋》。那是孔子所以"经营全世界"者。《中庸》所谓"洋溢乎中国，施及蛮貊，凡有血气，莫不尊亲"，《礼运》所谓大同之说，即是此意。他认为孔子之学，实为全世界之政治及社会立一整个的办法，世界进化，必依之而行。（他又立了一个《圣经世运进退表》。）

到了壬寅（一九〇二）以后，廖氏之学，又四变为讲天人了。他以为自天人之学明，儒先所称诡怪不经之书，皆得其解。如《楚辞》、《山海经》、《穆天子传》中，荒唐不经之言，皆说别一世界，皆天学也。佛经亦属天学。将来世界进化，归于众生皆佛。他说："佛出于道，道出于孔，孔经所包，更益广矣。"（那一时期，康有为的时代已经过去，梁启超的《新民丛报》到来；他们的世界观已经扩大了，改变了。孙中山亦已接受了社会革命的新潮，和马克思主义碰了头，而同盟会志士也进入民族革命的实际行动，不再如廖氏这么钻牛角尖了。）

黄熔（廖氏弟子）说："戊午（一九一八）廖师改去今古名目，谓之小大，专就六经分天人大小。"视前之专就《春秋》《尚书》《诗》《易》分天人大小者又不同。六经中分人学三经，天学三

经。人学三经中有《礼经》,天学三经中有《乐》及《大礼》。(天学三经中，第三种当为《易经》,但廖氏未说及。)

廖氏之第六变，未见传世之书，只能从缺。上一代的学人，只能用旧瓶新酒，如此而已。

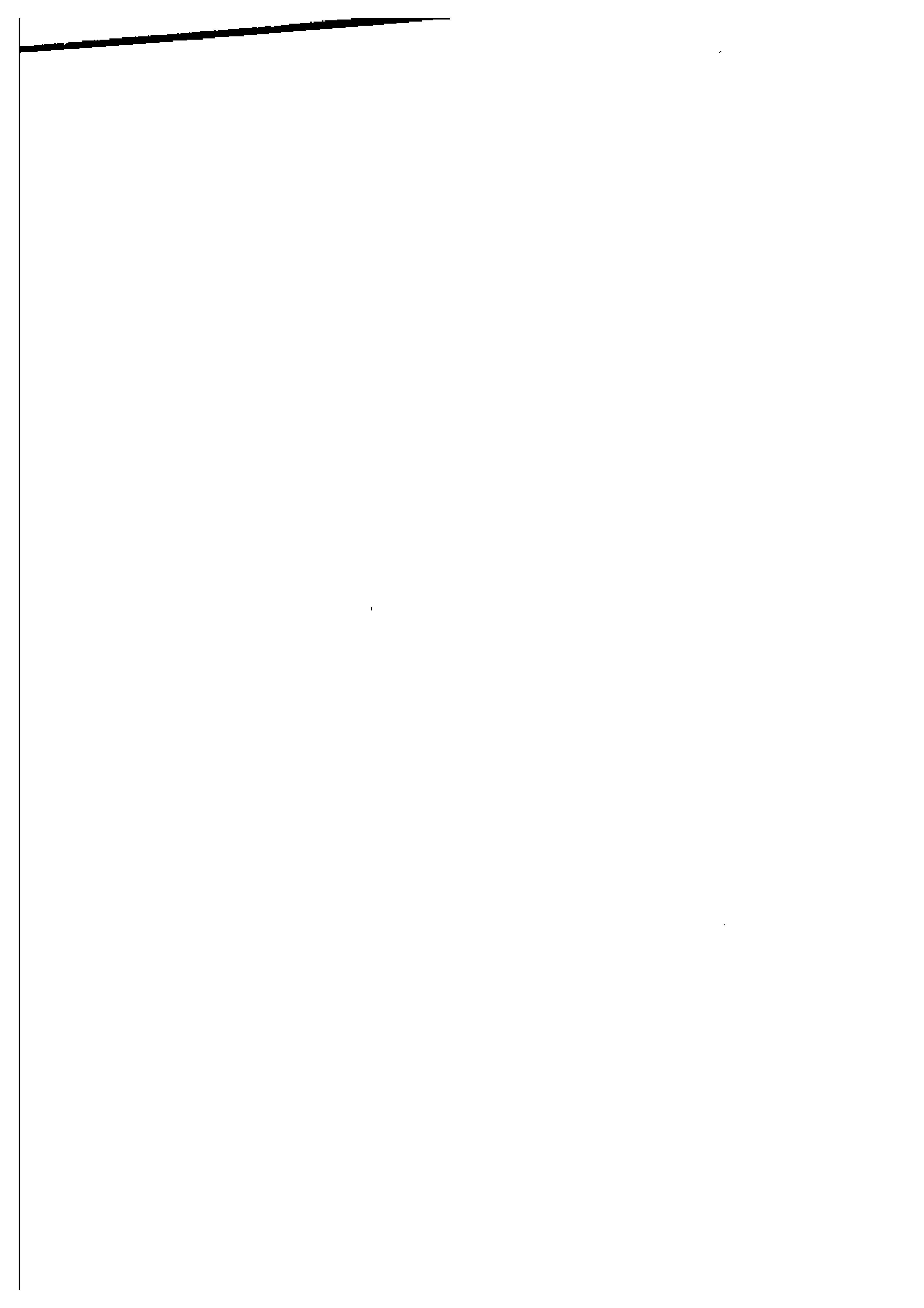
在戊戌维新变法运动中，有一位急进的思想家，他便是《仁学》的著者谭嗣同。(冯友兰氏在《中国哲学史》下卷述清末今文学那一章中有谭嗣同的专目，近十多年中，冯氏又有谭嗣同专论。)谭嗣同，字复生，湖南浏阳人，参与新法运动，政变既起，他便与于斯难，年三十三岁。谭氏在经学方面虽不及康有为的煊赫，在思想方面所著《仁学》，发挥大同之义，较康氏为精密。

谭氏的主要著作是《仁学》,其主要目的在冲决网罗；他说："网罗重重,与虚空而无极。初当冲决利禄之网罗；次冲决俗学，若考据若词章之网罗；次冲决全球群学之网罗；次冲决君王之网罗；次冲决伦常之网罗；次冲决天之网罗；次冲决全球群教之网罗；终将冲决佛法之网罗。然其能冲决，亦自无网罗。真无网罗，乃可言冲决，故冲决网罗者，即是未尝冲决网罗。循环无端，道通为一。凡诵吾书者，皆可于斯二语领之矣。"(《仁学·自叙》)冯氏说："谭氏所谓'冲决网罗',就是跟封建社会的决裂。"(他不仅要求在经济上和政治上施行资产阶级性的改革，并且在伦理道德方面，也要求树立资产阶级性的新标准。他对于封建统治阶级的道德标准和社会秩序的批判和攻击，在当时说是最猛烈和最尖锐的。他和封建传统思想的决裂，在当时的进步分子中是最彻底的。)但是，实际上,就他所代表的阶级说,就他的个人家庭出身和他所受的教育说,他是不能彻底决裂的。所以他自己又说："故冲决网罗者,即是未尝冲决纲罗。"这就暴露了他的思想的改良主义本质。(戊戌变法失败后三个月，谭氏的《仁学》才在日本东京正式出版,但参与戊戌维新运动的人们,早已受了这部书的影响。)

谭氏在《仁学》中，首先用了"以太"这一从西方输入的新

名词。当时的物理学家认为光的传播必须有一种媒介，这种媒介，便是“以太”。“以太”弥漫于宇宙的空间，太阳和其他星球的光，依靠这种媒介，传到地球上来。（后来的物理学家，却否定了“以太”的存在。）这一观念传到中国时，当时的思想家，便称之为“气”，谭氏称之为“原质之原质”。“一个物体之所以能聚为一个体，一团体之所以能聚为一团体之原因，亦即此物之所以能通于彼物之原因。”他认为孔氏所谓“仁”，亦即“以太”之作用。也正发挥程明道、王阳明所谓“仁者以天地万物为一体”之意。程明道所说：“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。”《易》言“乾元亨利贞”，谭氏也以“以太”之作用来解释。谭氏又以为一切物皆为化学中之原质所聚合而成，故一切物皆无自性。原质之质为“以太”，他又以“以太”为万物之“质因”（亚里士多德语）。“以太”不生不灭，原质不增不损，故宇宙间只有变易没有存亡。这就合上了张横渠所谓“气聚则离明，得施而有形”之意。“以太”虽不生不灭而有“微生灭”，个体的物，无时不在变易之中，亦即无时不在生灭之中，此个体之生灭，即“以太”之“微生灭”也。万物无时不在变易生灭之中，亦即万物无时不在日新之中。这也可说是新的宇宙观。

第十一部分



一 启蒙期之思想进路

到了晚清今文学派全盛时代，一方面由于西学东来的刺激，以及内忧外患所激成的新需要，产生了启蒙运动，而以梁启超为代表人物。另一方面，民族自觉运动的主潮，种族革命的主要目标，在推翻清朝政权。维新派主今文学，民族革命派便主古文学，而以章太炎师为代表。康有为要保皇，章太炎要排满；康有为说孔子是"素王"，章太炎说孔子是教育家、历史家，六经皆史，并没有什么微言大义。在那时是一场火辣辣的政治斗争。

维新派巨头之一梁启超，后来他写那部《清代学术概论》，结末一段便说到章太炎师，说他是清代学术正统派最后的一位大师。章师少受学于俞樾，治小学极严谨，受全祖望、章实斋的影响极深。(章氏浙西余杭人，梁氏说他是浙东人，那是错的。)

梁氏说："太炎究心明清间掌故，排满之意念日烈。他是一个条理缜密之人，其早岁所作政谈，提倡种族革命论（光复会的首领之一），使群众易于接受，鼓吹革命的号召力极大。中年后，究心佛典，治俱舍、唯识二宗，颇为深入。以革命入狱，出狱后亡命日本，主《民报》笔政，以新知附益旧学，日益宏肆。其治小学，以音韵为骨干，谓文字先有声然后有形，字之创造及其于孳乳，皆以音衍。所著《文始》及《国故论衡》中论文字音韵诸篇，其精义多乾嘉诸老所未发明，应用正统派之研究法，扩大其内容，延辟其新径，乃太炎的一大成功。太炎用佛学解《老》《庄》，极有理致。所著《齐物论释》，虽间有牵合处，确能为研究'庄子哲学'者开一新国土。其《蓟汉微言》(章氏的语录，便是研究国故的杂话。)深造语极多。尝自述治学进化之迹，云：'少时治经，

谨守朴学。所疏通证明者，在文字器数之间。……继阅佛藏，涉猎华严、法华、涅槃诸经，义解渐深，卒未窥其究竟。及囚系上海，专修慈氏世亲之书，此一术也，以分析名相始，以排遣名相终。……为诸生说《庄子》，日夕比度，遂有所得，端居深观而释《齐物》，乃与《瑜伽》《华严》相会。……自揣平生学术，始则转俗成真，终乃回真向俗。……秦汉以来，依违于彼是之间，局促于一曲之内，盖未尝睹是也。'”梁氏说章师的自述，绝无夸大之处，因为太炎中年以后的成就，已非清学所能局限的了，对于清末民初学术思想界的影响极大。北京大学文史系教师，差不多都是章门弟子：周氏兄弟、钱玄同、朱希祖、黄季刚诸氏，最为著称。

章师的学术思想，集中在《国故论衡》一书，而以《检论》、《文始》辅之。《论衡》上卷小学（即语言文字学），中卷文字，下卷诸子学（即哲学），内容精深丰富，可作谈国故的依据。我所笔记的《国学概论》，只是章氏的通俗讲话而已。我原想替《国故论衡》作笺注，这件工作太重大了，只好另起炉灶，说说我自己的微见。

梁启超在《清代学术概论》结尾，有一专目，记述他自己在今文学运动的贡献，也是实情。梁氏年十三，与其友陈千秋同学于学海堂，治戴、段、王之学；千秋是这一方面的益友。过了三年，康有为以布衣上书被放归，举国目为怪士。他们二人好奇，上门去访谒，一见大服，遂拜门为弟子，共请康氏开馆讲学，即所谓万木草堂。他们问学了几个月，乃以所知闻的回到学海堂去高谈阔论，诋诃旧学，跟长老辈长日辩论，有如一场暴风雨。康氏并不轻易把所学的授人，他们在草堂的常课，除了研读《公羊传》，便是点读《资治通鉴》、《宋元学案》和《朱子语类》等。康氏原要他们演习古礼，他们并不乐意，于是相与研治周秦诸子及佛典，也涉猎清儒经济书及译本西籍，和康氏讨论疑滞之点。又过了一年，他们才听得康氏的“大同义”，那真兴奋极了，一意要加

以宣传，康氏认为今非其时，却也不阻止他们。再过二年，陈千秋病卒（年二十二），梁氏乃独力自任。他治《伪经考》，也时时不慊意于康氏的武断，后来也就搁了开去。康氏又好引纬书，以神秘性来装点孔子，梁氏也不表示苟同。

梁氏认为："孔门之学，其后衍为孟子、荀卿两派；荀传小康，孟传大同。汉代经师不问为今文家、古文家，皆出荀卿（用汪中说）。二千年间，宗派屡变，一皆盘旋荀学肘下，孟学绝，而孔学亦衰。于是专以绌荀、申孟为标帜，引《孟子》中诛责'民贼'、'独夫'、'善战服上刑'、'授田制产'诸义，谓为大同精意所寄，日倡道之。又好《墨子》，诵说其'兼爱'、'非攻'诸论。"梁氏屡游京师，渐交当世士大夫，而其讲学最相契合的朋友，有夏曾佑、谭嗣同。夏氏也在研究龚、刘今文学，每发一义，辄相视莫逆。其后梁氏亡命日本，夏氏赠以诗，中有句云："……冥冥兰陵（荀卿）门，万鬼头如蚁；质多（魔鬼）举只手，阳乌为之死。袒裼往暴之，一击类执豕；酒酣掷杯起，跌宕笑相视；颇为宙合间，只此足欢喜。……"可以想见当时他们的"排荀"运动，实有一种元气淋漓气象。谭氏正在研究王船山的学说，喜谈名理、经济（经邦理国之学），和梁氏一交往，也就盛言大同，如《仁学》中所昌言的。而梁氏也受了谭、夏二氏的影响。（我个人颇受夏氏的影响。）

其后，谭、梁诸氏的文学运动，带着更浓重的政治色彩。梁氏在上海办了一份《时务报》，自撰《变法通议》，批评秕政，而救敝之法，归诸废科举、兴学校，也时时发"民权论"，未敢昌谈。其后不久，谭嗣同和黄遵宪、熊希龄等，设时务学堂于长沙，聘梁氏主讲席，唐才常任助教。梁氏在校中以《公羊》《孟子》教学生，叫学生写笔记。学生只有四十人，如李炳寰、林圭、蔡锷，都是豪杰之士。因此每日在讲堂四小时，夜则批答诸生札记，往往彻夜不寐。这便是维新派的思想摇篮。

梁启超等维新志士，在课室里昌言革命，讥诃时政；其论学

术，自荀卿以下的汉唐宋明清的学人学说，掊击无完肤。那时生徒都住在校中，跟外界不往来，因此课室中空气日日激变，外间毫无所知。到了年假，生徒回了家乡，出札记示其亲友，湖南人士为之大哗。其先谭嗣同、唐才常等设南学会聚讲，又设《湘报》（日刊）《湘学报》（旬刊），所谈的虽不如学堂中那么激烈，实阴相策应；又私印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，加以案语，秘密分布，传播革命思想，信奉者日众，于是新旧派哄争日剧。洋务派头子张之洞在《劝学篇》中攻击"民权说"，说是"无一益，有百害"，如果让"民权之说一倡，异民必喜，乱民必作，纲纪不行，大乱四起"。叶德辉（湖南地主豪门）写了《翼教丛编》，也攻击"民权学"说："徒速乱耳，安得不亡。"戊戌政变，卒兴大狱；学堂被解散，谭嗣同被杀，梁启超亡命海外。思想斗争，一变而为政治斗争，写下了悲惨的一页。

梁氏作《变法通议》，大声疾呼："变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教；不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之。"这是他们那一群士大夫的共同觉悟。冯友兰氏说："中国与西洋交通后，政治、社会、经济、学术各方面，都起了根本的变化。此西来之新事物，其初我国学人，仍以之附会于经学，仍欲以此绝新之酒，装在旧瓶之中。清末的康有为、谭嗣同、廖季平、梁启超，都是代表人物。他们所讲之经学，可谓已将其范围扩大至于极点。其牵引比附，有许多可笑之处，牵引比附而至于可笑，也可说旧瓶扩大已极，有着破裂的可能了。历史上时代之改变，不能划定在某日某时，前时代之结束，与后时代之开始，常相交互错综。在前时代将结束之时，后时代之主流，即已发现，所谓'贞下起元'，此正其例也。"

梁氏既亡命住在日本，不久，又到美国、南洋各地走了一转。庚子那年，唐才常等在汉口起兵失败。梁氏乃复以宣传为主要工作，他先后创办了《新民丛报》和《新小说》，畅其旨义，风靡一时。清廷下令严禁，反而助长他们的声威，过去半世纪的知

识分子，都受了他的影响。梁氏本不喜桐城派古文，幼年为文，学晚汉魏晋，颇尚矜练。到了办《新民丛报》，自行解放，务为平易畅达，时杂以俚语、韵语及外国语法，纵笔所至不检束。年青知识分子，争相仿效，号新文体。老一辈表示痛恨，讥为野狐禅。可是，他的文章条理明晰，笔锋常带情感，对于读者，自有一种魔力！这也就埋伏着新文学革命的种子了。

梁氏自三十以后，已经绝口不谈"伪经"，也不多谈"改制"，和他的老师康有为分道而行了。到了晚年，他也就抛开政治活动专事讲学了。维新人士中，康有为就局限在戊戌那一阶段，一点也没有进步，不仅没有进步，反而开了倒车。梁启超却与时俱进，时时以今日之我攻往日之我，到了五四运动以后，他成为新文化的战士呢！

二 前 瞻

过去一年间，替朋友们几个孩子讲点中国学术思想的常识，我手边也有一大堆蓝本，我做出的菜式，是一个一品锅，并不是大拼盘。最好的办法，是让他们自己上菜场去采购原料，回到家中，上厨房去做出来。在此时此地，已经不大可能。我就自己动手做出这么一个一品锅，一边吃，一边告诉他们怎么做，还告诉他们怎么吃。前天，有人在某报大捧云南宣威腿，带着把金华火腿贬了一阵，说是浪得虚名。其实，这位“专家”根本不懂得做火腿，也不懂得鉴别火腿，他连三签二签的区别都不明白。我并没替金华火腿争门面，我也从来不褒贬江西安福、云南宣威火腿。我也不说金华人懂得吃火腿，乾隆皇帝带到北京去的张厨子是苏州人，并非金华人。我也不相信那位“专家”会烹调火腿。这是现成的好例子：象陈立夫那样的人谈国学，正如那位专家谈火腿一样，不仅不会做火腿，也不会鉴别火腿，又不会吃火腿，这才是真正的垃圾！

在我的一连串闲谈中，我曾举了《论语·先进篇》的例子。对于这部书的注解，朱子化了三十多年工夫，可是说错的还是很多。即如《先进篇》一开头便说：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”孔子自来敬慕君子，“君子哉若人”，乃是一句赞语；何以他忽然要说“则吾从先进”，轻君子而尊野人呢？这句话，从来包括二千多年来的学人都没说通过。前代学人的说法，都是强作解人，和孔氏本意不相合的。原来，姬周建国以来，周民族处于统治地位，那是“君子”；而殷商民族处于被统治地位，乃是“野人”(在野的人民)。但从礼、乐讲，即

从政治、艺术、文化说，殷商民族比周民族早了几百年，也进步了一大截。所以，孔子这位殷民族的后裔，他觉的“野人”高明得多，所以他说：“如用之，则吾从先进。”而殷墟地下所发见的古物和甲骨文字，替孔氏这句话作了最有力的证明。周民族还在农业生产阶段，商民族早已进入商业社会。昔日的邯郸文化，正如西方的巴黎呢！

我们这个世代，觉悟了的士大夫，从反封建反科举开头，进入反读经反儒家的新文化运动。我这个劈孔子神位的五四时代的人，处在尊孔复古、要青年在新的科举圈子讨生活的环境中，却要我对年青的人们谈中国学术思想的内情，我用的是解剖的刀，把那些僵尸一一剖解开来，我劝他们不必浪费心力于“国学”、“国故”这些废物上头，他们只要知道国故是什么，就够了。“国故”跟裹小脚、抽鸦片是同一类东西，实在没有什么价值，值不得研究的。

我开讲之初，朋友们的本意是要我替他们的孩子应“会考”之急，会考中所见的“国学”试题那么冷僻，足证香港教育当局的顽旧，真是不可救药。我的讲话，倒引起一些觉悟了的文史教师的注意，倒使我觉得说了这么久，也不算得枉费心力了。

毛主席说过，先进的中国学人中，向西方求真理的，严复（几道）也是很重要的一人。近二十年中，我读过的回忆录，总在五百种以上，他们很少不受赫胥黎《天演论》的影响，那是严氏的译介本。他们到了上海也很少不被四马路青莲阁所迷幻，那是殖民地的风景线；青莲阁是上海的“野鸡”窠，却又是第一家电影院，又是一家宣传革命的书报站。如胡适那样皖南山谷中的孩子，他为什么以“适”为名，即从《天演论》的“适者生存”而来。孙中山手下大将陈炯明，名“陈竞存”，即从《天演论》的“物竞天择，适者生存”一语而来。鲁迅也说他的世界观，就是赫胥黎替他开拓出来的。那是从“洋鬼子”一变而为“洋大人”的世代，优胜劣败的自然律太可怕了。

严几道（一八五三——一九二一），福建福州人。他的青少年时期，从一八六二年至一八九四年，正是洋务派的自强新政盛行及其破产的时期。一八六六年，洋务派在福建设马尾船政局，并附设海军学堂“求是堂艺局”。一八六七年，严氏考入海军学堂，学习英语和驾驶术。在那里，他初步接触到西方的一些自然科学，包括数学、动静重学、地质学和天文学等。一八七七年，他由洋务派保送到英国学海军。他在英国留学时期，以一个海军大学生，居然对西方社会政治学说和英国社会制度发生了浓厚的兴趣，想从其中找寻救中国的路子。他曾对郭嵩焘（那时、湘军系的进步分子）说：“英国与欧西诸国之所以富强，公理日伸，其端在此一事。”他以为英国的司法制度乃英国富强的基础。其他地方，他还赞扬英国的行政机构。后来，他在《原强》一文中，依据孟德斯鸠的三权分立说，认为三权的精神，即“以自由为体，以民主为用”。其次，他力图辨析“西学”与中学的异同。并依据西学对中学进行了理论批判。一八七九年，他回国后，在担任北洋水师学堂总教习的长时期中，也一直探索这两个问题。他也开始对洋务派的新政表示怀疑。中法战争的失败，对他是一个极大的刺激，他陷入苦闷之境。

中国应该往何处去？他为了寻找答案，怀着虔诚的心情注视着西方。一八九四年中日甲午战争的失败，宣告了洋务派新政的彻底失败。西方帝国进入划分势力范围的瓜分中国阴谋，我国的民族危机严重极了。那时，康梁改良主义派提出了政纲，组织了学会，发展成为政治运动；他那时便在天津《月报》发表了几篇震动一时的政论：《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》和《辟韩》。他同时又着手翻译《天演论》，并于一八九八年出版。他认为“真正的命脉，是于学术则黜伪而崇真，于刑法则屈私以为公”。他认为要救国，只有维新，依据后者，他又认为要维新，只有学西方，从西学着手。这话集中地反映了那个历史阶段的时代精神。中国需要“变”落后为先进，“变”是不可避免的，“变”是历史的必然趋

势。在抱着“不变”的顽石堆中谈“变”，在当时也是“离经叛道”。

严复，他从军事而注视到欧洲各国的政治经济，从物质文明而着眼文化建设，在当时确乎高人一等。在他看来，英国的资本主义文明，便是一个最好的样版，于是，他便从西方搬来了一件思想武器：亚当·斯密（一七二三——一七九〇）的政治经济学。一八九七年，他着手翻译《原富》，一九〇〇年全部译完。他认为其中的经济自由论，有如哥白尼、牛顿的天文学，具有不可抵抗的规律性的作用。他又搬来了达尔文（一八〇九——一八八二）的进化论，“天演”也被认为不可违抗的规律性。他说：“达尔文者，英之讲动植之学者。数十年而著一书，曰《物种探原》。自其书出，泰西之学术政教，一时丕变。其一曰物竞，其一曰天择；物竞者物争自存也，天择者择其宜种也。”他强调物竞天择的规律，说：“动植如此，民人亦然。民人者，固动物之类也。”又说赫胥黎《天演论》，“于自强保种之事，反复三致意焉。”他是想借用达尔文的进化论去阐明一个中心问题，即中国只能顺应天演规律，实行变法维新，才会由弱变强，否则将要沦于亡国灭种而被淘汰了。《天演论》所以风靡一时，成为士大夫的中心思想，即在于此。

如严氏这样的进步分子，他们都是借镜于西方自然科学和资产阶级社会政治学说，加以改造制作，才和解决中国现实问题的要求联系起来。这一类的改造制作在理论上往往是贫乏的，甚至是错误的。但改造制作的功夫，恰好证明了，并不是什么西方的影响引起了中国的革命，事实上，是帝国主义的侵略和封建主义的统治，强迫着要求进步的人们去寻求改变中国现实社会的武器。严氏介绍了进化论，在维新志士们心头引起了强烈的影响，其主因即在于此。

在那个西风吹动的情况中，中国士大夫圈子中，有着两种情况：（一）在文化思想领域中，他力图把他所理解的自然科学（包括进化论在内），提到哲学方法论的高度，并和中学对立起来，形

成了戊戌变法时期“西学”对“中学”批判斗争的高峰，在这一方面具有重要的启蒙意义。（“进化”是把理想国推到很远的将来，这和一向的“黄唐盛世”观点完全相反，对于封建思想是最有力的批判。）（二）生物进化论终究不能解决社会历史问题，于是，在现实政治问题的领域中，严氏又转向斯宾塞（一八二〇——一九〇三）的社会有机论了。他翻译了《群学肄言》。称道斯氏的生物社会学为“精辟宏富”。斯氏说：“民之可化，至于无穷，惟不可期之以骤。”所谓“不可期之以骤”，就是温和改良主义。在严氏的“鼓民力，开民智，新民德”的纲领中，浸透着英国绅士派“不可期之以骤”的精神。他除了在《原强》中简略地提到设议会的主张而外，其他地方甚至认为设议会在中国还不能“骤行”，因为中国的“民智不开”，那只好就在“开民智”这一点上缓缓地爬行了。这是改良主义者的共同观点。那时，严氏又译介了霍布斯（一五八八——一六七九）和卢梭（一七一二——一七七八）的学说。

三 叉 瞻

严几道借用欧洲自然法学派的若干理论，对封建君主专制制度进行了批判，带着法学的(法理的)世界观倾向，其中也有中国改良派的观点。我们且用严氏的《辟韩》作为例证。这一论文集中批判了韩愈的《原道》一文。(这篇文章，在旧士大夫群有着权威的地位。)韩氏从神化君主出发，说："古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生相养之道，为之君，为之师。"既然君主从其产生时，就是"圣"和"师"，那么，君主专制制度之下的阶级关系也被认为是理应如此的，即："君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财以事其上者也。"(在过去，这种权威的论点是不容怀疑的。)严氏却借用格老秀斯和霍布斯的社会契约论，认为君主和人民是本于通功易事的原则而确立的一种契约关系，人民"出什一之赋，而置之君，使之作为刑政、用兵，以锄强梗，备其患害"。又由此推论出一些主权在民的民主思想，"君也，臣也，刑也，兵也，皆缘卫民之事而后有也"，"斯民也，固斯天下之真主也"。他在论证中，引用了卢梭天赋人权论说："民之自由，天之所畀也。"他又说："夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教也。彼西人有言：惟天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君亦不能，而其刑禁章条，要皆为此而设耳。"他认为"天赋人权"要有相应的政治法律制度以为保证，在他心目中，资产阶级的形式民主（人民在法律面前的平等），就能

起这样的作用。这样的论调，在十九世纪末期，该算是十分大胆、简直等于叛逆了。

总而言之，维新志士们为了抵御外国侵略，为了宣传变法维新，必须找到一些理论武器。旧的顽固的封建主义思想已经不能担负这个任务。严氏乃从帝国主义老家，即西方资产阶级革命时代的武器库中找来了进化论、天赋人权论。他们运用这些理论武器在一定程度上批判了封建制度，并表达了人民救亡图存的愿望。不过，严氏在具体地分析中国现实社会问题时，又从进化论、社会契约论转入“开民智”的温和的社会改良论中去了。他本来比梁启超进步，后来又落在梁后面了。

有一点，我们要郑重提及，严氏高举西学旗帜对旧学进行理论批判，是很有份量的。他的理论批判工作带有两特点：范围极为广泛，涉及旧学的全部，从哲学认识论和方法论的高度批判旧学，而他自己所运用的武器则是自然科学经验归纳法的方法论。

我们知道严氏的老庄研究，站在《天演论》的自然哲学来推论，自是高人一等。一方面，由于老庄哲学的西行，激发了欧西的自然科学，严氏的论点，恰好找到了娘家。

我们在今天，回看七八十年前，那位从英国学海军归来的思想家严几道，他对于中国学术思想（即今日所谓国学或国故），作如何评价，这是值得看一看的大事。我是在三十年前，看了他的老庄研究，其深度不在魏晋玄学家之下，表示了敬意。直到最近，读了《严氏文集》，更觉得他是远远超过维新志士的同侪，只有黄公度和夏曾佑可以结伴同行的（他并不象康有为那样在今文学中打斤斗的。）

严氏对当时的“旧学”，宋学义理、汉学考据和辞章，都加以全面的批判。首先，他谴责了辞章和汉学考据，说：“自有制举以来，士子除了想升官求荣禄，便不知道为什么要读书，这些蠢猪，不必去提了。超俗之士，厌恶八股制艺的便去学什么桐城古文，讨厌试帖诗的就写什么古今体；看不起馆阁体的，就写些汉

魏的碑隶书法；无视高头讲章的（如陈立夫的《四书会通》，便是摩登讲章），就标出汉学考据的旗帜。于是此追秦汉，彼尚八家（唐宋古文）。写诗的，唐祖李杜，宋追苏（东坡）黄（山谷），七子优孟，六家鼓吹。魏碑晋帖，南北派分，东汉刻石，北齐写经。……诸如此类，不可殚述。我得一言以蔽之，曰无用。”（这段话，我是用今语来引述的。）

他对于宋明理学家，又如何论断呢？他说：“……侈陈礼条，广说性理。周程张朱，关闽濂洛，学案几部，语汇百篇；‘学部通辨’，‘晚年定论’。关学刻苦，永嘉经制。深宁东发，继者顾黄，《明夷待访》，《日知》著录。褒衣大袖，尧行舜趋。訑訑声颜，拒人千里。灶上驱虏，折箠笞羌，牢笼天地。夫如是，吾又得一言以蔽之，曰无实。”写到这儿，我不禁莞尔微笑。这里是两幅针对中国封建传统文化的讽刺画，那些祖述古文辞赋和唐宋八大家的古文家们，那些宗奉许慎、郑玄的汉学家们，那些承继程朱而广说性理的义理考辩之士们，在严氏的笔下都成了“侏儒小丑”一类的人物。最后，他又归结为对科举的批判，揭出了制艺八股的三大罪状：“锢智慧，坏心术，滋游手。”他主张立学校，讲西学以培养人材。这正是针对着当时守旧派旧学营垒的实际情况而发的。二十世纪七十年代的今日，还要我来对“顽固”的“文化复兴”者说严氏说过的话，真是时代的讽刺。

（在严氏的对面，十九世纪七十至九十年代的旧学营垒中，朱一新和王先谦是代表性的人物。王先谦主张义理、考据、辞章三者不可一阙：“义理为干，而后文有所附，考据有所归；故其为文，源流兼赅，粹然一出于醇雅。”朱一新认为：“若汉学，若宋学，皆求道之资。”他们又都认为制艺八股在维护纲常名教与义理相表里。）

如王先谦所说的：“以制艺取士，四书命题，然后斯世尊奉一致，口复心研不能自已。其智者随所之而入道，鲁者缘习生悟，亦能驯致义理之途。达则穷事变，充器识，为国家纯臣；穷则抱

遗经，亦不失为乡里好修之士。"朱一新说得更妙："功令三场取士，法至周密。四书文，义理之学也。二三场，经史诸子，考订词章经济之学也。今日书院中，所课者，初不出科举法制之外。四书即宋学，经艺即汉学。"他们把书院看成是保存旧学的基地，而科举则是从制度上保证了旧学的统治地位。所以戊戌年间，"西学"与"旧学"（考据、义理、辞章）之争，学校与科举之争，正是当时文化思想战线上的全部内容。严氏不仅认为旧学"无用"和"无实"，而且进一步指出旧学之所以无用、无实，因为它并不是从考验事实出发的，而是从古书成训的教条出发，不问理之然否而盲目对之崇信之故。他说："且中土之学，必求古训，古人之非，既不能明，即古人之是，亦不知其所以是。"又说：古书成训是"心成之说"（先验的），不足以作为推理的大前提之用。他说："旧学之所以多无补者，其外籀（即演绎法）非不为也，为之又未尝不如法也；第其所本者，大抵心成之说，持之似有故，言之似成理。媛姝者以古训而严之，初何尝取其公例而一考其所推概者之诚妄乎？此学术之所以多诬，而国计民生之所以病也。"

严氏指出了旧学所据以进行演绎推理的大前提是先验的，似是而非的，所以其结论也是错误的。他认为作为演绎推理出发点的大前提必须是从科学中归纳得出的可靠知识，例如数学"公论"（即公理），决不是"心成之说"，而是经由"内籀"（归纳法）研究了个别的、具体的事物，而抽出其中的共性所得到的，因而数学中依据"公论"进行演绎推理所得出的公式，才是可以确信的科学知识。

他把陆（九渊）王（阳明）的主观唯心论，看作是"心成之说"尤多的典型，加以如次的批判："夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。自以为不出户可知天下，而天下事，与其所谓知者，果相合否？不径庭否？不复问也。自以为闭门造车，出而合辙，而门外之辙，与其所造之车，果相合否？不龃龉否？又不察也。向壁虚造，顺非而泽，持之似有故，言之若成理。……盖

陆氏于孟子，独取良知之学，万物皆备之言，而妄言性求故，既竭目力之事，唯其自视太高，所以强物就我。……”在这里，他采取了自发的朴素的自然科学的唯物观点，强调知识要经过事实的证验，人的主观认识应当符于客观实际，而不应当倒转过来，强使客观实际迁就主观认识；因此，他坚决反对“师心自用”，“强物就我”。这一铁锤，份量相当重，便把封建传统打碎了。他说：“西学格致，一理之明，一法之立，必验之物物事而皆然，而后定之为不易。”

四　三　瞻

我再重述我们的看法：整理国故乃是专家之业，把中国古代经子整理好，让后代的人可以接受那些文化业绩，也是一部分人该做的工作；可是，年青一代的学生，用不着在古书堆里枉费心力。最近有人认为要提高年青一代的语文程度，说是非读古书不可，其人的"古书"知识，实在很有限的。另一句话，在今日要读古书，得把科举时代的观念抛开，把汉学宋学的病根切断，首先要接受清代朴学所已整理了的业绩。不读清儒所已整理了的经子古籍，尤其是诸子，那就不必读古书。对于皖学、扬学、浙学没有了解的人，就不配读古书。

可是，帮助我们了解古代文化的，近八九十年，还有若干重要的发现。这些地下古物，连二千五百年前的孔夫子，都没看到过；这些古物，也正是孔氏所说的夏礼与殷礼。清光绪二十四五年间（一八九八——九九），河南安阳西北小屯村，就是《史记·项羽本纪》所称的殷墟，发现了一大批甲骨。"甲"便是龟甲，"骨"即是牛骨，都是殷商世代占卜之用；在甲骨上刻着的文字，让我们知道殷商的古代文字。从王懿荣、刘铁云（《老残游记》作者）到罗振玉的先后收集，连同彰德长老会牧师明义士所得，到清末约共四五万片。到了民国十七年，中央研究院开始作系统的收集发掘，迄今共有十多万片，所认识的古字，有一千三百多，其中大多数是卜辞，也有一部分是记事。如董作宾所说的："甲骨之学，至王国维而大盛，殷商之史因此益明。"其后如罗振玉、郭沫若、李济、董作宾、徐中舒、程仰之诸氏，都有极大的贡献。二千五百年前，那位孔夫子，他时常叹息文献不足征，因此，他想

谈谈夏商文化思想，却无从谈起。于是我们比孔氏幸运得多，我们已有机会谈殷商文化，把文化史拉长到四千年前去了。孔子所不曾解决的问题，我们已有答案了。

董作宾作《甲骨文断代研究例》，分为十个标准：（一）世系，（二）称谓，（三）贞人（古代史官），（四）坑位，（五）方国，（六）人物，（七）事类，（八）文法，（九）字形，（十）书体。依时期说，王国维《古史新证》谓："盘庚以后，帝乙以前，皆宅殷墟。"其间就有二百多年前人所未梦见的史料。治古史的，从王国维作《殷卜辞所见先公先王考》及《续考》，断代研究的标准渐次成立，我们知道贞人即史官，从同时的史官，定同一的时代，在断代研究上，添了一个最确实的有力凭证。贞人既是史官，史官的人名，随着时代而有变化，所以由这一依据，可以看出这是什么时代的人，或是什么时代的事。这样，一部《尚书》，得借甲骨文字的光，重新加以理会。在今日，我说读古书，要接受甲骨文字研究所得的知识，并非虚语吧！

王国维生前对弟子们说，如今还不能读古经典，因为经过了清代朴学家的研究，我们所能了解的不过十之四五呢！即如《大学》开头引用汤之盘铭曰："苟日新，又日新，日日新。"已成为常用语，可是郭沫若氏却说，"日新乃是古代人名，并无教训的意义"呢！

帮助我们了解古代文化制度的，除了甲骨文以外，还有两宋以后的金石学。王国维《宋代金文著录表序》说："赵宋以后，古器愈出。秘阁太常，既多藏器，士大夫如刘原父、欧阳永叔辈，亦复搜罗古器，征求墨本，后得杨南仲辈为之考释，古文之学，勃焉中兴。案宋以来研究古器物之书，有欧阳修之《集古录》，吕大临之《考古图》，以及《宣和博古图》，赵明诚《金石录》，黄伯思《东观余论》，王俅《啸堂集古录》，薛尚功《钟鼎款识》，王厚之《复斋钟鼎款识》等。"在那以后，到了清初乾隆年间，刻了《西清古鉴》四十卷，《宁寿鉴古》十六卷，《西清续鉴》甲乙编各二十

卷。而同时的翁方纲著《两汉金石记》，钱大昕著《潜研堂金石跋尾》，阮元《积古斋钟鼎款识》，都是金石学专著。其后吴荣光著《筠清馆金文》《石文》稿本，吴式芬《攈古录》，潘祖荫著《攀古楼彝器款识》，吴大澂著《愙斋集古录》，也都是此学精品。

且说，小屯殷墟，这二三千年前的古都，南距朝歌（河南淇县），北据邯郸及沙邱（邯郸有如后世的东方巴黎），皆为离宫别馆。那时的殷民族，能采南国之铜锡，与东海之蚌贝，游猎于大河南北，俨然为一方之雄，从事于征伐、文字、礼乐等事。小屯为殷代都城的中心，宫室宗庙所在。小屯附近，洹水两岸，凡有殷人遗迹的文化层，都属殷墟范围。其间出土古物，除甲骨卜辞外，最重要的是铜器，其制作之精美，为举世所赞叹。

我国古代金工冶铸技术，集中全力在铜锡合金，即所谓青铜器；大约创始于夏代，全盛于殷、周二代。殷商时期，一切礼器、用器、兵器、装饰器，都用青铜制成。传世的铜器，大别为食器、酒器、常用杂器、乐器、兵器等五类。食器包括烹饪器与盛器，前者有鼎、鬲等，具有三足或四足，足间可以置薪。后者有簋、敦、盨、豆等，大都有耳有盖，有圈足。酒器包括容器、温器（煮酒用）与饮器。饮器有爵、角、觚等。容器有尊、彝、觥、壶、罍等。常用杂器，重要的有盥洗用的盘、匜，盛冰或鉴容用的鉴，盛物用的瓿，置化妆品的奁，照明用的灯。乐器有钟、镈、钲、铙、铃、铎等。兵器有斧、矛、戈、戟、刀、剑与匕首、弓矢等。有了这些实物的印象、知识，古代经籍中的观念便明确起来了。

我们有了地下古物的知识，"古"的世代拉得更远，比三皇五帝远得多，但对古代先民的生活，了解得更清楚了。黄唐盛世的西洋镜都拆穿了。孔子离开北京人和山顶洞人的年代，实在远得很，远得很，比之我们，差不了多少。这也是前代人所梦想不到的。人类有文字的世代，最古不会超过一万年，但人类有语言的世纪，该以百倍计。可是在生物生存的世代中，一百万年又算得

什么呢！我们的宇宙观之“大”与“久”，也非邵康节、张横渠所敢梦想的了。

从二十世纪开始，帮助我们了解中国古代文化思想的，除了甲骨学以外，还有一九〇〇年所发见的敦煌石室宝藏，我们称之为敦煌学。孔子叹为不足征的殷礼，我们有了实证。而宋明学人所不曾看见的古本，都摆在我们眼前了。

敦煌，在玉门关外，河西走廊的西端，那是一个缺少雨水而多风的沙漠地区，地区干燥，容易保存文物。千佛洞藏经的发见，那是一九〇〇年（光绪二十六年）五月二十六日清晨的事。详细经过请看敦煌学，我在这儿也不多说了。

石室中所贮藏的，以写本卷子为主，其次是木版印刷本和石刻拓本。另外还有一些佛教画，有的画在绢上、纸上，或绣在绢子上。这些卷子，大多是带轴的。那石室中，堆了两万件卷子，该说是多么丰富的宝藏！那些卷子，内容以佛经为最多，其他儒道各教经典，公私文件，以及诸子、史籍、韵书、赋诗、小说、契据、度牒、星历等等，份量也很不少。这些经卷上的文字，除了汉文外，还有西藏文、梵文、于阗文、龟兹文、粟特文以及突厥文等。

写本卷子中，有许多是和现存印本不同的古书，非常珍贵。印本方面，如咸通九年王珍所刊的《金刚经》及中和三年樊赏家刻历本，皆唐刻传世仅见之本。拓本，如初唐时的《温泉铭》拓本，也是现存拓片中时代最早的。至于写刊本卷子，也都是隋唐五代的古物。从文化史料来看，可以说是比罗马废墟、埃及古金字塔所存的，还丰富些。

我生平有过两次出玉门关的机会，总想在那儿住个长时期，结果，一次都没去成。如今暮境迫人，此愿没有希望实现了。我所要告诉年轻一代人的，即不说西出玉门关，乃是今日青年实现壮志的理想去处，就拿敦煌石室这一景，就值得我们去巡游一番了。

我们撇开敦煌石室的文化史料，单说其中所保留的古籍，有的在国内久佚，有的是文字和现存本颇有异同之处，都值得谈国故的加以注意。经部有《尚书释文》残卷、《毛诗故训传》(存巴黎法国图书馆)、《毛诗音》(一部分在伦敦，一部分在敦煌)、《春秋谷梁传集解》、《孝经》(都在敦煌)、郑注《论语》(分存伦敦、巴黎)。史部有《汉书》蔡谟《注》(存巴黎及伦敦)、《春秋后语》、《帝王略论》、《贞观氏族志》(存北京图书馆)、《贞观十道录》(存巴黎)、《大唐西域记》(存伦敦、巴黎)、《唐律疏义》(存巴黎)。子部有《算书》(存伦敦、巴黎)、五代及宋初残历(存伦敦、巴黎)、《易》残卷(存伦敦)、《鹖冠子》(存傅家)、《刘子新论》(存罗家)、《太公家教》(存巴黎的一卷，存罗家一卷)、《老子注》残卷(存伦敦、巴黎)、《庄子》郭象《注》、《释文》、《抱朴子》(存巴黎)、《摩尼教经》、《景教经》(存北京、巴黎及日本)。集部份量更多。总之，根据这些古书的史料加以整理，许多清儒所不曾解答的疑案，也会有着落的。这有待于后人了。

五　述　学

十多年前，章太炎师讲演，我所笔记的《国学概论》，将由创垦社重版时，我曾看了两种日文译本，武田熙的那一种，已经有了注解。我原想翻检《章氏丛书》，也作一回笺注工作；可是动起手来，非三五年不能完成，便用沪版付印算了。这一部《概论》，从沪版到渝版，已经刊了三十二版，港版也印了五回，最近还有几种翻印的版子，总在十万部，该算是最销行的一种。三育书店要我另写一种，供一般青年的课外读物。一开头，我就准备替章师的《国故论衡》作笺注，辅以《蓟汉微言》，一动手就知道这工作太不容易，因为我对佛家唯识宗没有根底，说得不好，会闹笑话的。二则我对语言文字音韵学，也不是专家。《国故论衡》三卷，只有中卷可以作较好的注解，似乎也算不得完整的工作。因此，索性另起炉灶，跳出章师的圈子。

我初读古代经典，对经典当然不够领会，后来也算读得不少，却也不够来批评。近二十年，才借了新考证的光，懂得怎样实践"古为今用"的路子。因此，这回"述古"，是从"疑古"开头的，用批判的眼光来接受文化遗产，和新中国的学人同其步骤。我不是河水鬼，站在河岸上，要拖落年青一代去投河的。我是要指点他们不要恋古、迷古、信古，要明白古代文化遗产，其中"国糟"多于"国粹"，吴稚晖、鲁迅他们劝人莫读古书，那才是金玉良言。

当我开始和年青人谈国故之初，他们离开科举式的会考，还有七八个月；如今，这一期的会考，已经过了一个多月了。我们且看看这一期"国学常识测验题"，以及"中国文史试题"，显得那

么冷僻，足证香港教育当局的顽旧，食古不化。我曾对几位朋友的儿子们说：年轻人应该起来说话，向教育当局提出要求，要他们把全港中小学的文史教师集合在一起，把这一回试题，让他们下答案，假使这批文史教师都考试不及格的话，那么，教育当局应该滚蛋。他们不能不对这种科举式的会考负完全责任。这是我的建议，合理的建议。

有人问我："你是怎么读古书的？"先父是清末最后一科的秀才，他从杭州应乡试回来，便受康梁维新运动的感召，主张废科举、兴学堂，女人放脚学蚕桑了。先父幼年在私塾读书，只是跟着塾师念书读字，并不讲解。他对我们，便着重讲解以明文字意义为主。这是我们最受益之处。我三岁新春，便读了《大学》全篇，而且字字会写，句句会讲。这是我一生入门第一课。我不曾读过《三字经》、《千字文》、《百家姓》和《千家诗》，却会讲"大学之道"，也算翻出了"科举八股"的斤斗了。因此，六岁那年，就会写三四百字的文章，在乡间也算是"早慧"。我并没说"早慧"有什么了不得的好处。

到如今，我已经记不起先父当年怎么对我讲解四书的了，因为乡间只有朱熹的《四书集注》，而他又是笃信程朱的学人，一定依朱熹的说法。我读了《大学》，接下来，并不叫我读《中庸》，也不是读《论语》，而是读《孟子》。幼年时期，我把《孟子》读得熟透，可以从任何节背起。接下去，先父叫我读《朱子小学》，便是《礼记》节本。这一来，就有了一个小问题。我们那三家村，只有我们姓曹的一家，和我同祖的曹族，远在二十五里外的金华洞井。因此，我们这一房，三百多年的祖先，我们都得依年节来祭祀。因此，我家的旧屋以外，就有那后进的堂楼，那儿有一排神位柜子。先父告诉我们："柜中得依左昭右穆来安排。"我们每逢祀祖，如把神位的昭穆次序弄错了，就得挨先父一顿教训。为什么孙要继祖，子不要继父？先父说是依《礼记》，《礼经》是这么说的，所以错不得。后来，我到杭州一师去读书，向单不庵师去请

教，他也只说《周礼》如此，也说不出一种道理。我回家仔细向先父探问，他也只说词堂里左昭右穆，就是这么一种成规。我敢说，在香港那些熟读四书五经自以为博古的遗老遗少们，直到今日，也未必有人懂得此中原由。因为，那些博古的人，根本就不知道摩尔根在原始民族中说过什么，所谓群婚制是怎么一回事呢！

读古书，如四书五经一类，对于中国语文程度的提高，我是不十分相信的。周氏兄弟鲁迅和知堂老人，他们都说，在他们幼年，死啃那些古书，并没什么好处。帮助他们开窍的，乃是《三国演义》、《水浒传》，后来是《聊斋志异》；他们一生受益的是杂学。我呢，六岁以后便开窍了，得益之处乃在替先父抄状子。先父在乡间，仿佛《四进士》中的宋士杰。读了那些状子，比较韩、柳、欧、苏的古文，不知好了多少倍。因此，那年，我也会写书信，写状子，还写姑母五十岁寿序。总而言之，用文言作文，在我是稀松的事，跟今日爬格子差不多。

就在十岁那年，育才小学来了一个文史教师朱芷春师，这对我的一生是极重要的转折点。我的家乡在金华山脚，和闻名海外的黄大仙是乡邻。而朱师是浦江城中人，刚在金华七师毕业。他有一回，从金华回来，昏夜在我家投宿，跟先父谈得很投机，答应毕业后到育才来教书。他在金华七师念书，他的老师给他看了一部王船山的《读通鉴论》，他实在太爱好了，所以对我们这些年青小孩子来谈《读通鉴论》，每逢上历史课，他一定抄一段王船山的话在黑板上。我相信，我们同学之中，只有我勉强多少接受一点。上一代的读书人，大多受过吕东莱《东莱博议》的影响，而我呢，一脚就跨过了《东莱博议》，把吕东莱踢在一边了。谁也想不到，一个山谷间的十岁孩子，会成为王船山的门徒呢！

王船山的史论，绝不是专做翻案文章的怪论，他不是吕东莱，也不是袁了凡，是一个有真知卓见的思想家，他决不人云亦云。吕东莱是浙东学派的学人，但他的《东莱博议》乃是年轻时的

窗课，弄弄笔头，思想还未成熟。用以和《读通鉴论》相比，乃有天渊之别了。

打开窗子说亮话，我这个“非圣无法，离经背道”的孔门叛徒，虽不象吴虞那样只手打孔家店，却是宗道、墨、名、法而轻儒家，在儒家，也是宗荀而非孟的人；我是浙东史学的后代，对程、朱、陆、王都不信仰。说得明白一点，我走的是王充、郑樵、颜元、李塨和王船山的路子；我接受唯物辩证观点，正是从王船山的史论中来。《读通鉴论》，乃是引渡到彼岸的踏脚石。我最赞成这么一句话：“要是古不为今用，那就用不着一切的‘古’”。我是从来不买“古董”的，我们要研究甲骨文字，也只是为了要劈掉黄唐盛世的玄谈，建立一个新的古史观。

且说，我带了先父的理学观点到了杭州，在杭州第一师范，师事单不庵师；他也是理学先生，但他的治学方法，正是清代朴学（皖学）路子，我才懂得如何校勘，如何辨伪，如何考证法门。从单师那儿了解段玉裁，王念孙、引之父子，以及焦理堂的考证学。有一时期，我很醉心章实斋的《文史通义》；我一向看不起文人（弄笔头的人），自许为史人，直到今日，我还是觉得“空头文学家”毫无道理。

替章太炎师写《国学概论》笔记时，我并不十分了解章师的学问。但章师却引导我走“魏晋文章”路子。单师教我体昧桐城派祖师归有光的小品文，章师却教我们蔑视唐宋古文，对浓馥的魏晋文章有所欣赏。一般人在那儿赞叹韩退之文起八代之衰，章师却说韩、柳、欧、苏戋戋不足道，对我真是当头棒喝！

启发我的有关历史的智慧的，乃是房龙的《人类的故事》。有人以为房龙算不得是大史家，可是如卡莱尔那样的大史家，对我并无多大的启发。房龙在鹿特丹（荷兰）的老圣洛仑斯教堂的塔尖上，了解了历史的教训。他们到了第二层，再上一层，又上一层，一直到了无数层，再上一层，忽然他们的眼前大放光明。那一层与教堂的屋顶一样高，人们将它当作一间储藏室用的。那里

摆着一些丢弃的可尊敬的信仰的符号，这种信仰在许多年以前为那些都市里的好百姓丢弃了的，上面都盖着几寸厚的尘土。从前我们的祖先以为生死系之，视为最重要的东西，如今却变为垃圾废物了。那只勤勉的耗子，在这些泥塑木雕的空隙中，筑起了它的巢穴；而那只永远注意的蜘蛛，在一尊和蔼的圣像的支撑开的两臂之间，设了一爿店铺。——这一段喻词，我们一看眼前实事，便可以明白了。在父与祖的世代，今文学乃是学术思想界的争论中心；可是，仅仅半个世纪之隔，年轻人已经不知什么是古今文学了。但，科举幽灵却仍在所谓会考制度荡漾着呢！房龙说得好："历史乃是经验的一个大塔，为时间在无穷的过去时代中所建成的。"我该把开门的钥匙交给年青人。

六 又 述

德国大哲学家康德，他的渊博与深邃的学识，那是世所共仰的；可是，他一提到中国的问题时，就皱着眉头说："中国的问题！中国的问题！"他实在还没法来理解这一串属于东方的问题。而那些代表西方智慧的巴黎人，他们也老是把那些麻烦的不能解答的问题，称之为"中国式的问题"。替中国问题找答案，似乎该是我们东方人的责任。也只有东方人，才能了解东方人的问题。马克思在他的经济研究中，也称东方的农业社会为"亚细亚生产方式"。

我还记得三十年前，我在桂林西郊某处逃警报，和一位著名政论家在一起闲谈。这位政论家，正在和朋友们讨论中央集权与地方自治的问题，触到了省区的重行划分问题。我就问他："什么叫做省？'省'字怎么讲？"他想了老半天，终于答不出来。同时，那几位在座的社会科学家，也都不知道"省"的来由。后来，我知道那位政论家说过这样的话："不知'省'制的来由，不明白'省'字的含义，并无碍于政制的讨论。"我就间接告诉那位朋友："虽说，不知道省制的来由，并无碍于成为一个知名的政论家。但在中国的政论家，似乎该有知道省制来源及其沿革的必要，因为元代的'行中书省'（'行中书省'，即代替执行中书省的职权之意），便有中央集权的意向。而秦代的郡县制，却包含着地方自治的作用。今日要讨论省制的改革，就有了解这两种制度的必要了。"这便该说到对中国学术文化如何了解的基点了，这是我们的责任。

梁启超曾经说过："史迹有以数千年或数百年为起讫的，其迹

每度之发生，恒在若有意若无意之间，并不见其有何等公共一贯之目的；及综若干年之波澜起伏而观之，则俨然若有所谓民族意力者在其背后。治史者遇此等事，宜对千百年间若断若续之迹，认为筋摇脉注之一全案，不容以枝枝节节求也。”即如土地改革问题，乃是纵贯二千五百年，横达二万里，竭古今才智之士所欲解答。儒家门徒，在战国时代所设想的井田制（蒋百里氏却认为这是古代的民兵制），西汉末年那位奉《周礼》为典范的王莽，见之于实行的王田制，以及北魏所推行的均田制，无论推行的得失成败如何，都是后代学人所依据的实际资料。但农村土地制度的彻底改革，地主土豪的彻底铲除，仍待新中国的全面推行，直到人民公社组成，才实现了千百年来政治家的理想。而城市人民公社如何推行，还待一段时期的研究与试验。台湾人士一直夸说国民党的“耕者有其田”的成绩，但土地兼并的事实在城市中出现，阶级斗争尖锐化，也是不可掩的事实。这都是摆在我们面前的实际问题。

我们知道毛主席乃是船山学社发起人之一。明末清初，士大夫所受的家国兴亡之痛，民生经济带来的实际问题；王船山所作的答案，和北方的颜、李，南方的顾、黄，不期而合。他们所作的答案，也正供毛主席来借镜。

一位读者来信问我：“你劝年青人不要读古书！你自己为什么又读那么多的古书呢？不读古书，你还能写文章吗？”在他看来，我的论点是自相矛盾的。我且请他听听我的说法。清末，那位到英国去学海军的福州青年严几道，他在伦敦，并没读中国古书（四书五经之类），他读的是斯宾塞、赫胥黎、穆勒他们的书。可是，他所译的《天演论》，连桐城派古文大师吴汝纶都说他的文笔有先秦诸子的风格。林琴南翻译了小仲马（法）、狄更斯（英）的小说，看起来那么古雅，原文却是英、法的市井口头语。洋人并不要读什么“四书五经”，却产生了莎士比亚、大小仲马、左拉、托尔斯泰、屠格涅夫这样伟大的文学家。所以，不把心力浪费在古书，

尤其是所谓“四书五经”中，乃是青年的幸运。我不承认我们会写文章，跟读古书有关的。不过，年四十以上的人，我倒劝他们多看点中国的古代典籍，因为思想成熟了，消化能力强了，也可以找到一些“日光之下并无新事”的实例，也可以明白前人对社会人生的实际问题如何交待。

我是反对“会考制度”的，正如维新志士反对科举八股一样。香港的教育当局在开倒车，这是不足为训的。反对科举制度，并不是十九世纪末年才开始的，明末清初学人如顾亭林、黄梨洲他们都已有此觉悟。那位写《儒林外史》的吴敬梓，便是从科举制度中翻出斤斗来。书中有位周进，他考了几回秀才，都中不了；可是，他捐了监生去应考，便中了举人，入京中了进士，点了翰林，到广东去做主考了。在他主考那一场，他就提拔了一位埋没已久的范进，中了举人，也是联科拔上去的。不过，这不是小说中的传奇，清初古文名家——康熙年间的韩菼，他在苏州家乡，连秀才都考不取，他的文章给主考贴出来，当作笑话看的。哪知徐乾学（相国）赏识了他的文章，带他入京应试，中了进士，殿试第一名，便是状元，他的文章乃开了一代的风气。你看，科举取士，所谓“好坏”的尺度原是靠不住的。会考成绩的好坏，和学业本身的优劣，不一定是相符合的。

甲午年间，中日战争爆发了，有位贵州学台（今日的教育厅长），向皇帝上奏章，说：“日本北边，有两个国家，一个叫暹罗，一个叫缅甸；叫他们出兵攻日本之北，中国兵攻日本之南，那一定旗开得胜，马到成功了。”这位饱读诗书，科甲出身的提学使（学台非科甲出身不可的），他在贵州做官，跟云南、广西相邻，连暹罗、缅甸都不知道在哪儿。你看，博读古书又有什么用？辛丑和约订立以后，北京要施行新政，在马路两边装起电灯来。有一位御史便上奏谏阻，说他家祖先世世代代晚上都不点灯，如今街灯照到他家的窗口，有违祖训，请皇上明令拆除。结果，给皇上训斥了一顿，勒令滚蛋了事。这样读古书的人，又有什么用

处？我赞同颜习斋的说法：其人古书读得愈多便越笨，越没有用。

我平心静气地，劝年青人莫读古书；中年人呢，有兴趣的话，不妨多读点诸子百家之书。在我看来，这是很"逻辑"的。逻辑之学，乃是西方之学，也称为论理学。在印度，则为"因明学"，中国古代则为"名学"。借了"逻辑"之光，我们看清楚《墨辩》、名学的脉络；在这一方面，荀子也有极高明的推论。只有孟轲不成，他只是作演绎式的推论，不懂得归纳，也不懂得辩证法。可是他开口便说是要辟杨、墨，反杨、墨，才是圣人之徒。其实他根本不懂得杨氏的"为我"，更不懂得墨氏的"兼爱"。他所说"无父无君"的考语，只是武断，并不合理。至于《墨辩》的精微，更不是孟子所能领会。（在今日看来，"无君"才是进步的政治，我们所追寻的乃是"民主"。这都是腐儒们所不敢梦想的。）

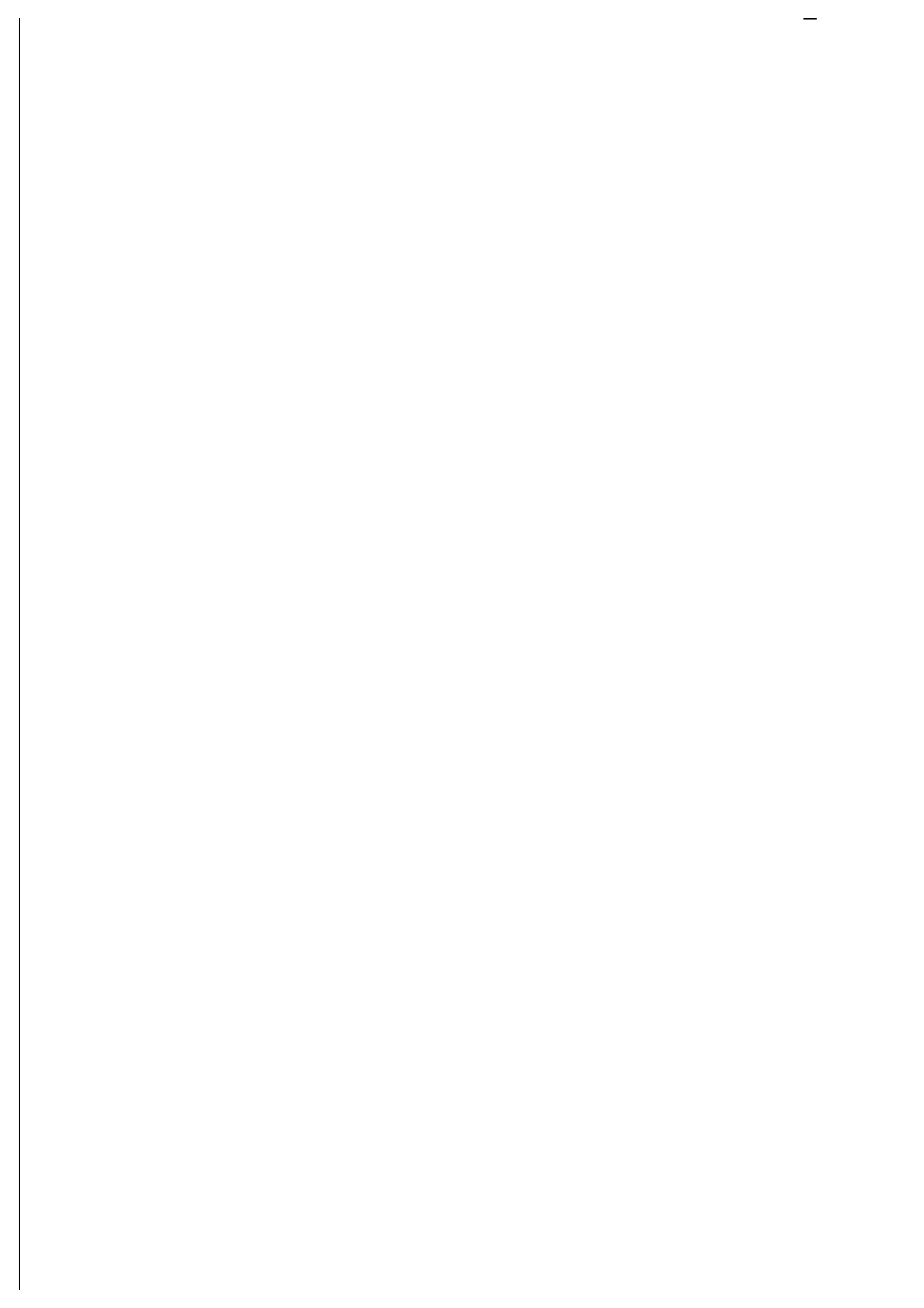
进一步，我们也明白要了解古代的风俗文化，必得有人类学的新知才行。即如男女婚姻关系，是不是一夫一妻制最为理想，不在我们讨论之列。我们要明白：一夫多妻制、一妻多夫制、群婚制，以及三日婚制，古今中外，同样存在着的。《礼经》所谓"左昭右穆"，乃是群婚制的遗迹。而女子守贞，婚日食猪，和初夜必须让喇嘛来破贞的两极端习惯，也摆在我们的眼前。如没有人类学的知识，又如何能了解中国古代的文化？这都是我们这一代必须了解的常识。

在我的一生中，友人吕叔湘先生，译介了路威（R.H.Lowie）的《文明与野蛮》（原名：《我们文明了吗？》），对于我真是极大的启发；他给我们指示文明的真实历史。他告诉我们：人类是既笨且懒的。在文明的进步上无所谓"必要"。守旧是人类的本性，弗伊哥人赤身露体在冰天雪地里挨冻，罗马人已经有了整洁的城市，而十七世纪的柏林市民还在大街上养猪。文明的历史是人类的愚蠢的冷酷注脚。自始至终，人类在胡乱摸索，倔强的骡子似的咬住了不合用的方法，不肯放弃。"机会"占了极大的作用，望远镜，最初只是儿童们的玩具；火药，开头也只用来放烟火；裸麦

初入欧洲，当它是一种无用的莠草；文化就是这么偷偷地打后门溜了进来的。

路威教授又告诉我们：文明是一件东拼西凑的百衲衣，谁也不能夸口什么是他们独家制造的。“转借”乃是文化史中的重要因子。他要我们摒除种族的和时代的自大心，用远大的眼光来观察文明的全史。他要我们知道，陆地交通上的真正划时代的发明，不是一分钟一英里的火车。先陶器时代的徒步旅行之改良，陶器时代人之始用牲口，铜器时代人之发明车轮，这些发明，使后来的一切发明相形见绌。他要我们知道：我们尽管有土壤化学和畜牧学，我们都没有能在古代文化传给我们的农作物和家畜之外，增加一个重要的新种。看了他的书，我们才懂得中国的先民文化。我们只有真正通了“今”，才可以“博古”。

第十二部分



一　另外一半的开头

有一天，一位朋友问我："你谈了这么久，似乎还有一半没说呢？"我笑道："国学这一课题，本来没有一定的界说；别人在谈国学常识，连苏东坡的前后《赤壁赋》都算一个题目。这样，很可能把中国文学史、中国史学史都包容了去，我的'上下古今谈'，一变而为经策通纂，犹如一部东方的百科全书了。不过，把'国学'说作是在中国的学术思想，自当包括'文史'在内的。"我又对他说："我们中国自有'竹夫人'这种竹器，那是肥老的恩物。有一位洋人把'竹夫人'当作字纸篓，带回欧洲去，当作笑话来说。我们应该说，竹夫人是竹夫人，字纸篓是字纸篓，不能混为一谈的。中国的文艺体制中，有着'对联'这种格式，原是欧西文艺中所没有的。因为汉字乃是方块字，才有当作积木来玩的机会，他们文字便不可能了。"这都是值得谈一谈的。

"文学"和"文学家"，在我们已是口头字，谁都知道的；可是这名词是从日本译过来的。我们古代所谓"文学"，如孔子弟子"文学，子游子夏"，所谓"文学"，乃是一般性的学问，和西方人所谓"文学"内涵不同。和西方人的"文学"相应的，则是"文章"；但西方所谓文学，包括"小说"、"戏曲"在内。我们中国，五四运动以前，小说戏曲乃是雕虫小技，不登大雅之堂。我在教室里看《三国演义》，还给夏丏尊师没收了去。至于《红楼梦》《西厢记》，那是诲淫的书，更不为正人君子所容了。中国的文章，只有骈散文和诗赋，才是正统，词曲也是"小道"了。

我初谈国学时，一开头就说到"今文古文学派之争"，那是两汉的大事，也是清末的大事。我首先说古文学的古文，并不是唐

宋古文的古文，千万不要搅错。此刻我说到桐城派、阳湖派的古文，这“古文”的概念，也和一般人的想法并不相同。一般人以为“古文”乃是文言文，和白话文相对立的。如不知唐宋古文家的古文，乃是平文，唐代的古文运动正是平文运动，平文正是白话文，平文运动正是唐代的白话文运动。平文、古文和骈体文、四六文相对峙，平文即散文，也就是两汉魏晋间文士所谓“笔”。当时的“文”，等于后人所称的“韵文”。“笔”即是“散体文”。范晔狱中，与甥侄书云：“手笔差易，文不拘韵故也。”刘勰《文心雕龙》，也说：“有韵为文，无韵为笔。”梁元帝《金楼子·立言篇》云：“笔退则非谓成篇，进则不云取义，神其巧思，笔端已。至如文者，惟抱绮谷纷披，宫徵靡曼，唇吻遒会，情灵摇动。”从情性上的差别来区别文笔；笔重在知，文重在情，笔重在应用，文重在吟赏；时人有“纯文学”、“杂文学”之分，庶几近之。

我是从桐城派古文入手的，后来才知道阳湖派的境界广阔得多；到后来，才知道小品文字，明末公安、竟陵派着实高明得多。我也曾把唐宋八大家古文，当作典型作品；后来才知道八大家之称，出于明人，并不足以为定论的。

近二三十年中，我从报刊以及专集中读过的自传、回忆录，以及当代人传记之类，总在五百种之上；其中，有没有人说他从四书五经之中，得到什么益处呢？并没有人这么说过。周氏兄弟说他们的知识乃是从杂学中来。（《知堂回想录》中，老人特别提到他的杂学。）我且说说我自己的经验。四书五经，除了《易经》，大体都读过，真的一点用处也没有。我在杭州一师时期，恨透了夏丏尊师，因为我辛辛苦苦积了一点钱，买了一部《三国演义》，一部《水浒传》，都给他没收了去。我们诅咒他，叫他“夏木瓜”。（我跟夏师成为知己，乃是他离开一师，在上海的事。台北有一位陈慧剑其人，他写了一部《弘一法师传》，说我们奉弘一为神明，尊敬夏丏尊为贤者，真是说梦话。）我一生虽从单不庵师习桐城派古文，把归有光几篇小品文字，读得烂熟；真正引起了我的兴趣，

百读不厌的，倒是吴敬梓的《儒林外史》，先先后后总读了一百多遍（一本正经地看）。我看《红楼梦》，不如俞平伯师那么多，只有七十多遍。《水浒》呢，我只看了二十多遍。一般人以为他看了《水浒》，其实《水浒》的对白，很多元代人的方言，并不容易懂，我倒下过一点工夫，却不是专家。《三国演义》，我只看了二三遍，觉得大不如陈寿《三国志》的引人入胜。说来，也许朋友们不相信，我把《资治通鉴》“正续”读了两遍半，当然比不上顾颉刚先生。文言体小说，蒲松龄的《聊斋》，我读了四五十遍，还藏了种种版本。《左传》本不在五经之列（两汉学人只读《公羊传》），我倒看了又看。我最爱看《史记》，也下过一点苦功，我知道许多朋友在这一方面的研究很深。中国的学问，一切都从史学中来，和希腊哲人把一切学问包罗在哲学中去，自有不同的视野。我也曾教大中学生读古文，用的是什么教材呢？乃是林纾译的《拊掌录》（欧文原著），接着便要他们读张岱（宗子）的《陶庵梦忆》，及明公安、竟陵派的记叙、议论文章，和前人所教的古文，路子绝不相同，效果倒还不错。我也教过几个外国学生，用的是沈三白的《浮生六记》，让他们先懂点中国社会文化，再用沈括的《梦溪笔谈》作教材，他们才知道十八世纪的百科全书派，在东方找到了什么“宝”。这部笔谈，乃是北宋学人的著作，有英、法、德、俄文的译本，日本译本，据说也有好几种。不过，香港文史教师以及提倡国学的人们，看过这部一千年前的百科全书没有？我就不知道了。

香港乃是卧虎藏龙之地，博学之士很多；我走过十多年江湖，东南西北，也碰到博古通今的学人，在治学上，决不敢随便褒贬何人。我所蔑视的，乃是王云五、赵龙文、陈立夫一流“仕而优则著作”以求不朽之胜业的“衰”人，希望年青人莫走他们的死胡同。（前几天，有几位教授和刊物编辑在讨论中国语文问题，有人主张年青人读古书，我也觉得十分可笑。）林语堂氏，在欧美很有名，认为他是东方文化的研究专家，可是他对古书了解

得很浅薄，他所译介的，只是李笠翁的一家言而已。

前人有一句常谈，说是“开卷有益”，好似只要读书，总是好的。其实，“开卷有害”的比数跟“有益”的，差不了多少，颜习斋说读书愈多愈愚，这话正合乎事实。到了我们那一代，科举已经废掉了，八股时文也就没人会写了；“且夫”开头的文章，人人都觉得可笑了。(我读过八股文，会写八股文，那就跟金圣叹所写的《西厢》八股一样，只是游戏文字而已。)但科举的幽灵，在会考制度中出现；八股幽灵，也出现在种种宣传文字中，若干专栏文字，只是洋八股的一种形相，拆穿了西洋镜，就是那么一些碎玻璃，不值一笑的。但是，真正要他们说出什么是八股？其长处在哪儿？其短处又在哪儿？一般文史教员，能交得卷子来的，也就不多了。若说八股文的写作训练，一点用处也没有，也不能这么说的。明代大戏曲家汤若士，《牡丹亭》作者，他便是八股名家；而桐城派大师归有光、方望溪，也是八股名家。金圣叹的《西厢》八股颇有趣；孔尚任在《桃花扇》中，也有杨龙友做的“冰绡汗巾”的破承题：“睹拭汗之物，而春色撩人矣，夫汗之沾巾，必由于春之生面；伊何人之面，而以冰绡拭之；红素相著之际，不亦深可爱也耶？”侯公子便赞是“绝妙佳章，该中两榜才是”。八股中自有佳章，容后再说。

且说吴敬梓，最叹息科举中人的腐朽，连匡超人都那么酸不可耐。他懂得八股制艺文的巧诀，也识得科甲中人的甘苦。《儒林外史》第十一回写鲁编修把独养的娇娇女，嫁了一位美貌少年，书生蘧公孙，真是郎才女貌，门当户对，好极了。上一回写了入赘时的热闹场面。接在这一回头上，便写道：话说蘧公孙招赘在鲁府，见小姐十分美貌，已是醉心，还不知小姐又是个才女。且她这个才女，又比寻常的才女不同。鲁编修因膝下无男儿，就把女儿当作儿子，五六岁上请先生开蒙，就读的是四书、五经，十一、二岁就讲书读文章。先把一部王守溪的稿子读的滚瓜烂熟，教她做“破题”、“破承”、“起讲”、“题比”、“中比”成篇，送先生的束修。那先生督课，同男学生一样。这小姐资性又高，记心又

好；到此时（明代）诸大家之文历科程墨（八股文选本），各省宗师考卷，肚里记得三千余篇，她自己做出来的文章，又理真法老，花团锦簇。鲁编修每常叹道：“假如是个儿子，几十个进士状元，都中来了。”闲居无事，便和女儿谈说：“八股文章若做得好，随你做什么东西，要诗就诗，要赋就赋，都是‘一鞭一条痕，一掴一掌血’，若是八股文章欠讲究，任你做出甚么来，都是野狐禅，邪魔外道。”小姐听了父亲的教训，晓妆台畔，刺绣床前，摆满了一部一部文章；每日丹黄烂然，蝇头细批。人家送来的诗词歌赋，正眼儿也不看它。

二 从八股文说起

且说，鲁小姐此番招赘进来这少年郎君，门户又相称，才貌又相当，真是“才子佳人”，“双两好”；料想公孙举业已成，不日就是个少年进士。但赘进来十多日，香房里满架都是文章，公孙却全不在意。小姐心里道：“这些自然都是他烂熟于胸中的了。”又疑道：“他因新婚燕尔，正贪欢笑，还理论不到这事上。”又过了几日，见公孙赴宴回房，袖房笼了一本诗来灯下吟哦，也拉着小姐并坐同看；小姐此时还害羞，不好问他，只得勉强看了一个时辰，彼此睡下。到了次日，小姐忍不住了，知道公孙坐在前边书房里，即取红纸一条，写下一项题目，是“身修而后家齐”，叫采苹过来，说道：“你去送与姑爷，说是老爷要请教一篇文字的。”公孙接了，付之一笑，回说道：“我于此事不甚在行，况到尊府未经满月，要做两件雅事再说，这样俗事，还不耐烦做哩！”公孙心里只道是向才女说这样的话是极雅的了，不想正犯着忌讳。

当晚，养娘走进房来看小姐，只见她愁眉泪眼，长嘘短叹。养娘道：“小姐，你才恭喜，招了这样的好姑爷，有何心事，做出这等模样？”小姐把日里的故事告诉了一遍，说道：“我只道他举业已成，不日就是举人、进士；谁想如此光景，岂不误我终身！”养娘劝了一回，公孙进来，她待他词色，就有些不善。公孙自知惭愧，彼此也不便明言。从此啾啾唧唧，小姐心里纳闷，但她一说到举业上，公孙总不招揽；劝的紧了，反说小姐俗气。小姐越发闷上加闷，终日眉头不展。

夫人知道了，走来劝女儿道：“我儿，你不要恁般呆气。我看新姑爷人物已是十分了；况你爹原爱他是少年名士！”小姐道：“母

亲，自古及今，几曾见不会中进士的人可以叫做个名士的?"说着，越要恼怒起来。夫人和养娘道："这个是你终身大事，不要如此，况且现放着两家鼎盛，就算姑爷不中进士、做官，难道这一生还少了你用的?"小姐道："好男不吃分家饭，好女不穿嫁时衣。依孩儿的意思，总是自挣的功名好，靠着祖父，只算做不成器。"夫人道："就是如此，也只好慢慢劝他。这是急不得的。"养娘道："当真姑爷不得中，你将来生出小公子来，自小依你的教训，不要学他父亲，家里放着你恁个好先生，怕教不出个状元来？就替你争口气。你这封诰是稳的。"说着，和夫人一齐笑起来了。小姐叹了一口气，也就罢了。

最后，鲁编修听见这些话，也出了两个题请教公孙，公孙强勉成篇。编修公看了，都是些诗词上的话，又有两句象《离骚》，又有两句"子书"，不是正经文字；因此，心里也闷，说不出来。却全亏夫人疼爱这女婿如同心头一块肉，勉强过活下去。

这一幕悲喜剧，我是从《儒林外史》上抄下来的。

鲁家那幕悲喜剧，结局十分有趣。那位鲁老编修，因女婿不肯做举业，心里着气，商量要娶一个如夫人，早养出一个儿子来叫他读书，接进士的书香。夫人说他年纪大了，劝他不必，他就着了重气。有一晚，跌了一交，半身麻木，口眼有些歪斜，不久也就逝世了。这位阃教很严的蘧公子，他和这位严妻回到了嘉兴，送了蘧太守的终。鲁小姐头胎生的儿子，四岁了，她每日拘着幼儿在房里讲四书，读文章，公孙也在傍指点。有一天，他在街上走，看见一家书店，文海楼请"处州马纯上先生精选三科乡会墨程"。他就去拜访马二先生，邀他到家中一叙。这就合上鲁小姐的心意，款待得非常周到，备了丰富的酒肉。

他们的一番谈话，倒值得我来节引一番。蘧公孙向马二先生问道："尊选程墨(考试卷子)，那一种文章为主?"马二先生道："文章总以理法为主，任它风气变，理法总是不变。所以本朝洪、永是一变，成、宏又是一变，细看来，理法总是一般。大约文章既

不可带注疏气，尤不可带词赋气。带注疏气不过失之少文采，带词赋气，便有碍于圣贤口气。所以词赋气尤在所忌。"公孙道："这是做文章了，请问批文章是怎样个道理？"马二先生道："也全是不可带词赋气！"这位爱吃蹄子的选家，他又对蘧公孙启发了一番："'举业'二字，是从古及今，人人必要做的。就如孔子生在春秋时候，那时用'言扬行举'做官，故孔子只讲得个'言寡尤，行寡悔，禄在其中'。这便是孔子的举业。讲到战国时，以游说做官，所以孟子历说齐、梁，这便是孟子的举业。到汉朝用'贤良方正'开科，所以公孙弘、董仲舒，举贤良方正，这便是汉人的举业。到唐朝用诗赋取士，他们若讲孔孟的话，就没有官做了，所以唐人都会做几句诗，这便是唐人的举业。到宋朝又好了，都用的是些理学的人做官，所以程朱就讲理学，这便是宋人的举业。到了本朝（明），用文章取士，这是极好的法则。就是夫子在而今，也要念文章，做举业，断不讲那'言寡尤，行寡悔'的话。何也？就日日讲究'言寡尤，行寡悔'，那个给你官做？孔子的道，也就不行了。"他的一席话，说得蘧公孙如梦方醒；原来读书人读四书，做制艺八股，乃是做官的敲门砖。（吴敬梓在楔子中，借王冕的口气，批评明朝科举用八股文的制度道："将来读书人既有此一条荣身之路，把那文行出处都看得轻了。"）吴氏认为："萃天下之人才而限于资格，则得之者少，失之者多。"国家天下挂着孔、孟的招牌，其实不许人"说孔、孟的话"，也不要人实行孔、孟的教训，只要人念八股文，做试帖诗，其余"文行出处"都可以不讲究，讲究了又有谁给你官做呢？

从"学干禄"这一立场看来，四书五经乃是必读之书，制艺八股文，乃是做官的敲门砖。马二先生一番鸿论，蘧公孙茅塞顿开。不过到了今日，还有人相信这番鬼话，其人就不仅仅是时代错误了。

就和吴敬梓相先后，有一位中医，叫徐灵胎（大椿），他在洄溪道情中，有一首曲子，叫《时文叹》。词云：

读书人，最不济。烂时文，烂如泥。国家本为求才计，谁知道变作了欺人计。三句承题，两句破题，摆尾摇头，便是圣门高弟，可知道三通四史是何等文字，汉祖唐宗是那朝皇帝？案头放高头讲章，店里买新科利器。读得来肩背高低，口角嘘唏。甘蔗渣儿嚼了又嚼，有何滋味？辜负光阴，白白昏迷一世。就教他骗得高官，也是百姓朝廷的晦气。

二百五十年前的学人，都已看到科举制艺的流弊，秀才们的头脑，就是这么一批酸腐的货色。

说到这儿，我似乎应该把制艺（八股文）的来龙去脉交待一番。科举制度，废除了七八十年，虽说八股幽灵到处在漾荡，但真正要把制艺体性说明白来，让年青人知道八股究竟是怎么一种文体，也还是我们这一辈的事。启明老人称八股文为“赋得的文学”，这是先有题目，然后按题作文，敷衍开去。（这敷衍二字，和我们口头所说的“敷衍”不同，有着发挥的意思。）自己想出的题目，作起来比较容易。考试所出的题目，便有很多的限制，自己的意思不能说，必须揣摩题目中的意思（即所谓代圣人立言）。如题目是孔子的话，则跟着题目发挥些圣贤道理，如题目为阳货的话，则又非跟着题目骂孔子不可。正如刘熙载所说的：“未作破题，文章由我。既生破题，我由文章。”只要遵照各种规矩，写得精密巧妙，即成为“中式”的文章；其意义之有无，倒可不管。我们现在作文章有如走路，在前作八股文则如走索子。走路可以随便，而走索子，则非按先生所教的方法不可；否则定要摔下来。写八股文，不但要合规矩，连字数也都有一定。清初顺治年间，定为四百五十字算满篇，康熙时改为五百五十，后又改为六百字。字数如在三百以内便不及格，如多至七百字以上，也同样不及格。总之，这种事事之有限制的文章，使作者完全失去了自由，便妨碍了真正文学的产生，也给中国社会许多很坏的影响，至今还不能完全去掉。譬如现在有人要考什么，与考的人不必有专门研究，不懂题目的也可以按照题目意思敷衍成为一篇文章，

使之有头有尾，这便是八股文的方法。科举废，而洋八股、党八股兴，可笑的事正多呢！

或许有人会问我："你既不曾参加科举，你怎么知道八股怎么写？又怎么会写八股？"这倒不是先父先师教给我的。周氏兄弟都是进学堂以后，回乡应过县考府考的；但他们不曾中过秀才。邵力子老人倒是清末举人，但他并不曾和我谈制艺的事。我曾在几处大学教过中国文学史，自己找寻史料，慢慢整理起来，试着写过几回，老辈之人说我写得不错，可惜我不是鲁小姐的男人，一笑。制艺项下，当然不只八股文一种，还得写试帖诗；那种诗，也和八股文有种种规律，不依规律不能中式，且待下文交待。

三　八股文的体性

我说过：制艺八股文，乃是“代圣贤立言”，正如知堂老人所说的“赋得的文体”。这种文体，不能不懂得格式，却不可有自己的意见、主张。有一回，一位考生看见试题“盖有之矣”（上文是说了如何如何等几点，接上来说，大概会有之的。这个“盖”字，乃是“虚词”），他以为“盖”乃是木或竹做的盖子。于是他写道：“古往今来，未有无盖者也。”那主考官看了，觉得太可笑了，便提笔批道：“我独无。”哪知一看下去，那考生接写道：“凡以为无盖者，其盖必多；不知其有盖者，其盖必大。”那主考无可奈何，又提笔把那句批语涂掉了。这样的文章，当然一点道理都没有，但他居然这么写了出来，也算一篇文章。八股文中，有一段读起来琅琅上口，却一点意义也没有的两股：

天地乃宇宙之乾坤，吾心实中怀之在抱，久矣夫，千百年来已非一日矣，溯往事以追维，曷勿考记，而诵持书之典要。元后即帝王之天子，苍生乃百姓之黎元，庶矣哉，亿兆民中已非一人矣，思入时而用世，曷勿瞻黻座而登廊庙之朝廷。

这两股，各句的起首和煞尾的词语，平仄正相对；调子好，念起来正是很好的“中式”文字。

当然，明、清五、六百年间，千千万万文士在这一牛角尖打斤斗，八股文，代有名家。千千万万篇科艺中，自有名篇。我看过《小题正鹄》，也和小品文选一样，颇有值得诵读的佳作。如章日价所作《父母惟其疾之忧》，后两股云：

罔极之深恩未报，而又徒留不肖之肢体，贻父母以半生莫殚之愁。

百年之岁月几何，而忍吾亲以有限之精神，更消磨于我劬劳之后。

这两股，声调和句子，作得都很好；文字虽也平常，对题中的意思，却发挥得很透彻；读起来，居然声泪俱下，算得八股文中的上品。拆穿来说，只是一种文字游戏，可以运用巧慧，却说不出什么意义来。

经过了五六百年的县、府、学试，又经过了乡试、会试、殿试，又把试题局限在四书五经小圈子中；几乎试题也出穷了。于是“小题”之后，又有截搭题出来，有名的截搭题，如“王速出令、反”，“反”乃是下文“反其旄倪”的第一个字。如“君夫人，阳货欲”，上章末一句：“国之少君曰夫人”，下一章是：“阳货欲见孔子。”这样的题目，任凭学富五车，才高八斗，又有什么用。而且做八股文的，规定不能犯题，犯上文不行，犯下文也不行。做“学而时习”，“学而时习之”，“学而时习之，不”，“学而时习之不亦”，“学而时习之不亦乐”，“学而时习之，不亦乐乎”，要做六篇不同的文章。我虽说会做八股文，却做不了这样“截搭题”的八股。旧时文士，爱做文字游戏，谜语、诗钟、对联，都是文字游戏；八股文也是从这种游戏变出来的。破题便是做谜语。有人替“三十而立”做破题，云：“两当十五之年，虽有凳子椅子而不敢坐者也。”岂不有趣？

八股文，跟抽鸦片、缠小脚三者，同为毒害中华民族的痼疾，三百年前，有识之士，已经觉悟了。明室既亡，朝士书愤，有“断送江山八股文”之语，有以大柬书于朝堂者曰：“谨具大明江山一座，崇祯夫妇两口，奉申贽敬，晚生八股文顿首拜。”其叹息痛恨于八股者如此。到了吴敬梓出来，可说是彻底的觉悟了。然而毅然决然，把科举制度和八股文废掉，还得拖到十九世纪末期。

不过，八股文究竟是怎么一种文体，我还得清清楚楚交待一下。谈八股制艺的自有专书，如梁章钜的《制义丛话》、阮文达的《四书文话》，都是入门书。近年，在北京的有商衍鎏老人的《科举考

试述录》。原书俱在，可备参考。这儿我先引了蔡元培的话，再用张志公先生的话来补充，再参看知堂老人的《谈八股文》。蔡氏说："八股文的作法，先作破题，上两句，把题目的大意说一说。破题作得及格了，乃试作承题，约四五句。承题作得合格了，乃试作起讲，大约十余句。起讲作得合格了，乃作全篇。全篇的作法，是起讲后，先作领题，其后分作八股（六股亦可）。每两股都是相对的。最后作一结论。由简而繁，乃是一种学文的方法。"

这儿，且用顾亭林《日知录》中的话来作补充："经义之文，流俗谓之八股，盖始于成化后。股者对偶之名也。"天顺以前，经义之文，不过敷衍传注，或对或散，初无定式，其单句题亦甚少。成化二十三年会试：《乐天者保天下》文，起讲先提三句，即讲"乐天"四股，中间接过四句，复讲，"保天下"四股，复收四句，再作大结。宏治九年会试：《责难于君谓之恭》文，起讲先提三句，即讲"责难于君"四股，中间接过二句，复讲"谓之恭"四股，复收二句，再作大结。每四股之中。一反一正，一虚一实，一浅一深。（亦有联属二句四句为对，排比十数对成篇，而不止于八股者。）其两扇立格，（谓题本两对，文亦两大对。）则每扇之中各有四股。其次第之法亦复如之。故今人相传谓之八股。……发端二句，或三四句谓之"破题"，大抵对句为多。此宋人相传之格（本之唐人赋格)。下串其意作四五句，谓之"承题"。然后提出夫子（曾子、子思、孟子皆然)。为何而发此言，谓之"原起"。至万历中，破止二句承止三句，不用原起。篇末敷演圣人，言毕自据所见，或数十字，或百余字，谓之"大结"。张志公氏指出程式化的作文训练，渊源于唐代的帖经和应举诗。唐代的诗赋取士，作应举诗，有"破题"、"颔比"、"颈比"、"腹比"、"后比"、"结尾"一些名目格局。到了宋代罢诗赋，以经义策论取士，于是作文开始有了程式。不过当时的程式并不那么呆板。不过朝廷既然这样倡导，黎馆里训练学生作文，当然也就开始往程式化的路上跑了。于是慢慢有了"冒"、"原"、"讲"、"证"、"结"，"义

头”、“原题”、“入腹”、“引证”、“结题”种种说法。大致是把一篇文章分作几个部分，第一部分是总冒，概括地说说全文的主旨。第二部分说题意的本原，第三部分是对题意的发挥，第四部分是引用古书上的话或别的事例来论证，第五部分是结论。……大致从宋代，经元、明至清代，训练作文，一直是采用这一五段的程式的。

顾亭林说了八股文的体制，便指出这种体制的弊害：“今之经义策论，其名虽正，而最便于空疏不学之人。……今之经义，始于宋熙宁中，王安石所立之法，吕惠卿、王雱等为之。……陈后山《谈丛》言荆公经义行，举子专诵王氏章句，而不解义。荆公悔之，曰：‘本欲变学究为秀才，不谓变秀才为学究也。’岂知数百年之后，并学究而非其本质乎！此法不变，则人才日至于消耗，学术日至于荒陋，而五帝三王以来之天下，将不知其所终矣。”（明清二代专守朱熹的注解，其荒陋正和宋人相同。）《儒林外史》第七回，写范进中了进士，数年之间钦点山东学道（等于一省的教育厅长），他的老师周进托他照应汶上学生荀玫的事。考事行了大半年，才按临兖州，生童共是三棚，就把这件事忘却了。他突然记了起来，连忙在六百多卷子中去找寻，并不见有个荀玫的卷子，心中烦闷得很。他和幕宾们谈及此事，内中一位少年幕客蘧景玉（他就是蘧公孙的父亲）说道：“老先生，这件事倒合了一件故事。数年前，有一位老先生点了四川学差，在何景明先生寓处吃酒（何景明，明古文学家）。景明先生醉后大声道：‘四川如苏轼的文章，是该考六等的了。’这位老先生记在心里。到后典了三年学差回来，再会见何老先生，说：‘学生在四川三年，到处细查，并不见苏轼来考。想是临场规避了。’”说罢将袖子掩了口笑道：“不知道这荀玫是贵老师怎么样向老先生说的？范学道也不知他说的是笑话，只愁着眉道：“苏轼既是文章不好，查不着也罢了。这荀玫是老师要提拔的人，查不着，不好意思的。”大家且想，一位中了举人，中了进士，点了翰林，还点了学差，所谓金榜题名的

人，连苏轼是谁都不明白，你说妙不妙？可是这并不是笑话，老一辈的塾师，说是要拿刀来破开昆仑山（拿破仑），正是眼前的事。而罗公斯福之灵位，我眼见挂在鄱阳湖东岸的一处市镇上呢！科举出来的文士，都是这么孤陋寡闻的！

张志公氏说：无论是冒、原、讲、证、结，或者破题、承题、分股、大结，或者起承转合，定成死板的公式当然是错误的，但是如果理解为一般议论文的结构特点，则是基本上符合事实的。因为议论文的结构，概括来说，总不外乎反映提出问题，论述问题，得出结论这三个基本的步骤。而论述问题，又往往需要从正反两面来进行。提出问题，论述问题，得出结论，可以有种种方法，应该根据文章的性质对象、目的来考虑，定出了公式和框子是不对的。但，要求初学者熟悉，并掌握议论的基本步骤和基本方法，还是需要的。其次，先学局部，后学整体，也有一定的作用。

四　试帖诗及其他

八股文是一种文字游戏，是一种精神麻醉药，我已经说过了。那种传统的学塾教育，充满了封建主义的毒素，随着科举制度的废除，早该扫掉了。然而从学塾教育出来的新遗老，不仅恋恋不舍，还要毒害新一代的青年，眼前的事实，可以证明，这就得再来批判一回。郑振铎氏说："以严格的文字的和音韵的技术上的修养，来消磨'天下豪杰'的不羁的雄心和反抗的意思，以莫测高深的道学家的哲学和人生观，来统辖茫无所知的儿童，总之，是注入式的教育，顺民或忠臣孝子的教育。"他的话，可说是一针见血。其实，稍有头脑的文士也早看到了。明代那位在赣南建了功业的王阳明（理学大师），他就说过："若近世之训蒙稚者，日惟督以句读课仿，责其检束，而不知导之以礼，求其聪明，而不知养之以善。鞭挞绳缚，若待拘囚。彼视学舍如囹狱而不敢入，视师长如寇仇而不欲见。窥避掩覆，以遂其嬉游；设诈，饰诡，以肆其顽鄙。偷薄庸劣，日趋下流。是盖驱之于恶，而求其为善也，何可得乎？"二千年来的书塾教育，糟不可言，可是今日的学校教育又如何呢？

且说，中国文字，是一种方块字；因此，就利用着可作为积木式的游戏。先是对对子，接上来构成了对联，于是律赋、骈文、四六、律诗，以及八股文中的对比，便衍化出来了。知堂老人也说："八股起于汉字的特点，它有所谓六书，所以有象形、会意，有偏旁，有所谓四声，所以有平仄；从这里，必然地生出了好些文章上的把戏。有如灯谜、诗钟；再上去，有如律诗、骈文，已由文字游戏而进于正宗的文学了。自从韩退之化骈为散，骈文似乎已交末运，然而不然，八股文起于宋，至明而稍长，至

清而大成，实行散文的骈文化，结果造成一种比六朝的骈文还要圆熟的散文诗。而且破题的做法，差不多等于灯谜；至于有些'无情搭'，显然须应用诗钟的手法，才能奏效，所以八股是集合了古今骈散的文字技巧，凡是从汉字的特别性质演出的一切微妙的游艺，也都包括在内。"

"对对子"，这是古已有之的童蒙教育，最初大概是以作骈文和学做近体诗为目的的，到了后来，乃成为启蒙之后的必修课程，作为语文基础的一种手段了。程端礼《读书分年日程》中说："对类单字，使知虚实死活字，……临放学时，面属一对即行，使略知轻重虚实足矣。"这是教学生了解字的"虚实死活"，掌握阴阳上去四声。我们看到过《诗腋》、《词林典腋》、《笠翁对韵》、《声律启蒙》、《对类》这类书，而以《对类》为最流行（宋元之际的书）。例如"格式对"，本身便是对子：

平对仄，仄对平，反切要分明，有无虚与实，死活兼重轻。上去入音为仄韵，东西南字是平声。

实对实，虚对虚，轻重莫偏枯。留心勤事业，满腹富诗书，古人已用三冬足，年少今开万卷余。

这当然是走上律诗的第一步。

谈到了科场上和八股文相辅的试帖诗，也是一言难尽，我且节引商衍鎏老人的一番话。他说：试律始于唐代，清乾隆间用以考试，尚沿律诗之称，一般人则称之为试帖诗。诗体至唐代而极盛，可以古体诗、近体诗两类来包括。近体诗即律诗，有五言、七言律等，由四韵至八韵为五七言律，十韵以上以至一百韵为排律；试律虽源于近体，但近体与试律实不相同。古近体义在于我，试帖诗义在于体；古近体诗不可无我，试帖诗不可无题。这一点，和八股文也正相似。唐试律多用五言六体，其用四韵八韵者甚少；所限官韵不可失押，单句不用韵，双句必用韵。起联结联可不对仗，中间数联，皆须对仗工稳，此定例也。以题字用韵者，如唐天宝七年，题为《湘灵鼓瑟诗》，钱起、魏璀、陈季、王

篮、庄若讷诗皆六韵，或以灵字，或以湘字为韵。钱起诗结联云："曲终人不见，江上数峰青"，最为传诵于世。自北宋神宗熙宁后以至于明代，科场中不试诗赋，清初也是如此。到了乾隆二十二年，于乡会试增五言八韵诗一首，其后重试用五言六韵，生员岁考科考，生贡试与复试朝试，都用五言八韵，官韵只限一字，为"得某字"，取用平声；诗内不许重字，遂为定制。出题必有出处，或经、史、子、集语，或用前人诗句。格律更有一定之法，限于应试与应制，故言必庄雅，无取纤佻，虽原本风雅而闺房情好之词，里巷忧愁之作，不容一字阑入，体兼赋颂而少比兴（结尾必须颂圣）。格律这么拘束着作者之笔，因此凡百年间，千万诗什，绝无可传之作。连唐代诗律，也只传了钱起那一首《湘灵鼓瑟诗》呢。清代试帖诗，知堂老人曾选了壶园试帖的《王猛扪虱》。诗云：

建业蜂市扰，成都蚁战酣；
中原披褐顾，余子处裈惭，
汤沐奚烦具，爬搔尽许探。
搜将虮虱细，谳向齿牙甘。

这首诗，因为题目好玩，作者有才能，所以能将王猛的精神，王猛的身分，和那时代的一般情形，都写在里面，而且风趣也很好，不过这也只是一种细工而已，算不得真正文学。

周氏说：这种诗的作法，是和作诗钟的方法有很大的关系，也可说诗钟习作乃是试帖诗的一种基本训练。诗钟是每两句的单独习作。如清道光时代，一位文人曾用《蜡、芥》为题，作过这样的两句："嚼来世事真无味，拾得功名尽有人。"这看来好象很感慨，但这感慨并不是诗人自己的牢骚，而从题目中生出来的。诗钟做到了这样，可说比较成功，但和真正文学相去则很远呢。

手边，我恰巧看了易实甫（清末湖南诗人）父子的诗钟名作，有一次在寒山诗社中获元的钟联，题为《书、鬼》，联云："焚书直欲愚黔首，明鬼终难辟墨家。"又一为《楼、照列帝》，联云："其中绰约多仙子，天下英雄惟使君。"的确富有巧思。

五　补谈八股文

时人之中，博古通今，精究欧西文艺，而能运化中国文艺，辜鸿铭往矣；师友之中，如朱自清、朱光潜、王了一、吕叔湘、钱锺书诸氏，都有他们的成就，而以钱锺书先生为最湛深。（锺书，乃钱基博氏的儿子，基博老博极旧学，食古而不很化；锺书，恰好把这一缺点补救过来了。）昨夜，枕上偶读钱氏的《谈艺录·附说四》，正在说八股文，可作我所说的补注。

钱氏说："八股文实骈丽之支流，对仗之引伸。阮文达《书文选序后》云：'《两都赋》，序白麟、神雀二比，言语公卿二比，即开明人八比之先路。洪武《永乐四书》文甚短，两比四句，即宋四六之流派，是四书排偶之文，上接唐宋四六，为文之正统云云。余按六代语整而短，尚无连犿之句。暨乎初唐四杰，对比遂多，汪随山谓柳宗元《张中丞墓志铭》中骈体长句，颇似后世制艺中二比云云，即是此意。宋人四六，更多用虚字作长对。宣和中，多用全文长句为对，前人无此格。汪彦章四六，非隔句对不能。长联至数句，长句至十数字，古意渐失。如王世贞所作一联，多至十余句，如四书文之二小比，言尤明切。……至于唐以后律赋开篇，尤与八股破题，了无二致。八股古称代言，盖揣摹古人口吻，设身处地发为文章，以俳优之道，抉圣贤之心。'董思白论文九诀，其九曰'代'，是也。宋人四书文自出议论，代古人语气，至杨诚斋方始。及明太祖乃定代古人语气之例。窃谓欲窥见孔、孟情事，须从明清两代佳八股文中求之，真能栩栩欲活。汉宋人四书注疏，清陶世征'活孔子'，皆不足道耳。其善于体会，妙于想象，故与杂剧传奇相通。徐文长《南词叙录》，论邵文明《香囊

记》，即斥其以时文为南曲，然尚指词藻而言。吴修龄论八股文为俗体，代人口气，比之元人杂剧。袁枚《答戴敬咸论时人书》，说八股通曲之意甚明。《焦理堂易余》，以八股与元曲比附，尤引据翔实。张诗舲记王述庵语，谓生平举业，得力于《牡丹亭》，读之可命中。而张氏自言得力于《西厢记》，亦其证也。"这么一说，大家该明白八股文的源流与其长短了。我曾说到，明代大戏曲家汤若士，他原是八股文名家；八股代圣人立言，戏曲代剧中角色立言，此中自有相通之点。钱氏又说："此类代言之体，最为罗马修辞教学所注重，名曰Prosopopeiae，学僮皆须习为之，亦以揣摹古人身分，得其口吻，为最难事。马建忠(《马氏文通》作者，他是第一个写文法书的人)《适可斋记言》卷二，有《上李伯相言洋工课书》，记卒业考试，以拉丁文拟古罗马皇贺大将提都征服犹太诏等，即洋八股也。"

商衍鎏老人记述科举考试往事既毕，曾说："童年以至耄叟，一生犹不肯休，足征科举之困人。本书以童试始，而以老年人应试终，可见封建时代之科举，实为束缚读书人之工具。感赋绝句：'唐明入彀英雄语，陈迹今朝事已非，科举仅除糟粕在，观人论世此中微。'"戊戌新政，在旧文学看来，是断绝读书人的生路，所以康梁失败。

六 古　文

这儿，我要先把“古文”的事来交待清楚。这回所说的“古文”，既不是上回所说经学今古文派的“古文”，也不是甲骨钟鼎上所刻的“古文”，乃是一般人口头所说的“古文”（如《古文观止》的古文）。一般人以为“古文”是“文言文”，可是骈文家，却说“文言”乃是骈文（《易·文言》），不是散文。唐代的古文运动，正是平文运动，“平文”便是“白话文”。那时的古文正和“骈文”相对立。这些事，非先弄清楚不可，否则，一定牛头不对马嘴，会闹出大笑话来的。

且说，明冯梦龙《笑府》，有过如次的一段故事：“苏州人有二婿者，长秀才，次书手（书手，即处理公文的师爷），每薄次婿之不文。次婿恨甚，请试，翁指庭前山茶为题。咏曰：‘据看庭前一树茶，如何违限不开花；信牌即仰东风去，火速明朝便发芽。’翁曰：‘诗非不通，但纯是衙门气。’再命咏月。咏曰：‘领甚公文离海角，奉何信票到天涯，私度关津犹可恕，不合黄夜入人家。’翁大笑。曰：‘汝大姨夫亦有此事，何不学他？’因请诵之，闻首句云：‘清光一片照姑苏。’哗曰：‘此句差了！月岂偏照姑苏乎？须云照姑苏等处。’”这一段话告诉我们：一种是“清光一片照姑苏”的文字，一种是“照姑苏等处”的公文。但是，日常生活中，只有“诗”与“公文”还不够，还得有适合生活需要的散文：古文或语体文。有一年夏天，林语堂先生从庐山避暑回来，恰好我们在提倡大众语。他便写了《一张便条的写法》，意在讽刺白话文的噜嗦，而不知他那张“便条”，写得文绉绉的，太不合日常使用了，给我们打击了一下。……这是一笔有趣的旧帐。

当年，桐城派大师对后学们作启发性的提示，说了古文义法，归结为“有序”、“有物”四个大字。所谓“有序”，以“雅驯”为尺度。如何才是雅驯呢？说：“古文中不可入语录中语，魏晋六朝人藻丽俳语，汉赋中板重字法，诗歌中隽语，南北史佻巧语。”即是说，写文章，要摆出缙绅士大夫的架子，不可轻佻幽默，又不可以藻丽华饰。他们的作品，大体上词句简短，音节和谐，但局面狭小，如一家小园林，虽是玲珑小巧，总无雄伟气度。他们所运用的词语，范围太狭小，太限于书本上的熟语，便无从达到“有序”的标准。至于“有物”的“物”字，本该包括“情绪”、“思想”二者，他们却把“物”的范围弄得很狭小。方苞主张“非阐道翼教，有关人伦风化者不苟作”，姚姬传主张“明道义，维风俗，以治世者，君子之志”。他们只是在宋儒的“道”字中翻斤斗，而且曾国藩还补上一句：“古文无施不可，但不宜说理耳”。

一般人，一听说是“古文”，便说是唐宋八大家，以为这是千古定论。究竟这一定论是怎么来的？桐城派古文家如何交待这一问题？在他们以前的“源”和他们以后的“变”究竟怎么一种线索？只是囫囵吞枣地吞了就算，总是交待不了的！

我们看了过去一千五百年的学术文化，隋唐两代，各有专长，清代精进，集古人之大成。独有明代，最为庸陋，而且最爱造伪书。偏巧前人所说的古文，正是明代文士唐顺之、茅坤所说的古文。一般人口头所说的唐宋八大家，也正是唐顺之、茅坤所说的八大家。他们两人，学识浅陋，文艺欣赏力又差，他们所推选八大家，不足为准的。就说理文字，韩愈不及李翱，韩、柳之外，不提李翱，此一错也。既要推举平文，那就该着眼传奇文，沈既济《枕中记》，《南柯太守传》，白行简《李娃传》，蒋防《霍小玉传》，都是传世之作，柳宗元的《种树》、《捕蛇》，只能说是小巫；唐、茅都不曾评介，此二错也。北宋苏氏父子三人，苏轼勉强可以入选，父洵弟辙，实在不够格，乃列入八家，此三错也。依他们所定尺度，南宋的朱熹、叶水心，都该入选，乃亦不在八家之列，此四

错也。我们即算要诵习唐宋古文，也用不着听信所谓唐宋八大家的明人妄言，最主要的，我们要多读唐宋传奇文为上。

好在三苏父子，虽为世人所称，可是苏老泉、苏子由的文章，并没人好好地读过。那篇有名的《辩奸论》，乃是北宋人所伪作，并非出于老泉之笔。苏氏父子洵和辙，都写过《六国论》，高中国文本中，有些选文，都是要不得的史论。这两篇史论，都在研究六国所以灭亡，秦所以强盛的因由。老苏说："六国破灭，非兵不利、战不善，弊在赂秦；赂秦而力亏，破灭之道也。"小苏说："秦之所以与诸侯争天下者，不在齐楚燕赵也，而在韩魏之郊。诸侯之所以与秦争天下者，亦不在齐楚燕赵，而在韩魏之郊。……"我们用历史的眼光来看，老苏是说错的了；用地理的眼光来看，小苏的话也说错了。我们且看，六国为何衰亡？秦为何能够统一？此中因素甚多，从民族发展说，这是民族混合成熟后的必然趋势。从周初到春秋，从春秋到战国，大鱼吃小鱼，各部落诸侯的消长兴亡，没有一天停止过，六国所以灭亡，和八百诸侯的衰亡过程，并无不同之处。秦所以强盛，所以统一，和战国七雄所以强盛，所以局部统一，也无不同之处。从经济问题看，农业经济的发展，决定每一国的命运。秦自商鞅执政，实行土地私有，奖励多量生产，以富饶的关中，来侵略农产落后（贵族占有大量土地，农民生产技术落后）的六国，胜负之数，不问可知。又以政治思想和组织力量来论，儒墨法各家，都驱向集中政权，而六国政权落在贵族手中，为其所把持，什么事都不能作为有计划的改革。法家在秦当权，减削权门势力，政权集于中央，实行足食足兵的农兵制，自然战无不利，攻无不克的了。这些重要的因素，他都没说到过，只提了"赂秦"两个不关痛痒的字；这样的论文，即算字句很精练，没有了内容，又有什么用呢？至说，当时的国防地理，秦用兵东征，一渡黄河，北攻赵燕，一出武关攻楚，并非东出函谷关，这论点错了。

我的闲谈，只是说明代文士茅坤、唐顺之所说唐宋八大家是

不足为据的，而唐宋古文家，老苏与小苏，更是够不上水准呢。可是，我并非立异好奇，乃是依事实来说，并不想写怪论的。我且让大家想一想，假使时光倒流，生在四百五十年前，那正是弘（治）正（德）时代，那正是复古派前七子，以李梦阳、何景明为首的全盛时代，他们认为“文必秦汉，诗必盛唐”，唐宋八大家，又何曾在他们眼中呢？茅坤、唐顺之乃是嘉靖、万历年间的文士，他们从秦汉的窠臼，落到唐宋的窠臼，变秦汉为欧曾，在我们眼中，认为是一种进步现状，但在后七子（以李攀龙、王世贞为首）的心目中，又怎么说呢？所以，明代文士的古文观点，也是代有不同，并不是如腐儒们所说的“唐宋八大家”，算是最高的尺度的。

我们且把明代文人的姓氏，叫大学文科学生来推选：前后七子，在明代无疑是权威人物，可是他们全无所说。归有光，因为每一种教本都选他的《项脊轩记》，可说众人共知。其他明代文人，只有徐文长（渭）、袁中郎，才有普遍的声誉。（三十年代，有人提倡公安派小品散文，袁中郎才为一般知识分子所知名。）至于明代大作家，如高启、汤若士和艾南英，就不是一般人所知道的了。甚至“唐宋八大家”一语，成为口头禅，但推荐这八大家的茅坤（鹿山）也不为世人所知了。所以“古文”这一课题，真正要弄清楚来，我还得和知者去谈。

还有一句常谈，叫做“韩退之文起八代之衰”，这句话是北宋文人苏东坡说的，好似“金科玉律”，可作定论了。如不知这句话，真是胡说八道，不足为据的。假如你生在北宋初年，那时欧阳修还未出世，你若着笔写一部中国文学史或唐代文学史，那上面会有韩退之的地位吗？不见得吧！大家且把欧阳修《记旧本韩文后》看一看就明白了。欧阳修说：“予少家汉东，有大姓李氏者，其子尧辅，颇好学。予游其家，见其敝筐贮故书在壁间，发而视之，得唐昌黎先生文集六卷，脱落颠倒无次序，因乞以归读之。是时，天下未有道韩文者。……后官于洛阳，而尹师鲁之徒

皆在，遂相与作为古文，因出所藏昌黎集补缀之。其后天下学者，亦渐趋于古，韩文遂行于世。"这一事实告诉我们，从晚唐五代到北宋初年那百五十多年中，连韩退之的姓氏都没人知道，也没人读他的古文，还谈什么起衰不起衰！晚唐的文风正是初唐的文风，和六朝文同一趋向，又起了什么衰？至于"起八代之衰"的话，依章太炎师的说法，恰好是相反。章师说："魏晋之文，持论仿佛晚周，气体虽异，要其守己有度，伐人有序，和理在中，孚尹（尹读如筠，浮筠谓玉采也）旁达，可以为百世师矣。""夫李翱、韩愈局促儒言之间，未能自遂。欧阳修、曾巩好为大言，汗漫无以应敌，斯持论最短者矣。若乃苏轼父子，则佞人之戋戋者。"这一巴掌该把苏东坡打昏了吧。总之，前人读唐宋古文的话，只是人云亦云，并不足信的。

七 谈读古书

昨接L·K·C先生来信，说我强调青年莫读古书，未知所指之古书是哪些书籍而言？何解？是否嫌他们之思想太古板？抑或落后？他又问我：年青人读何种书籍为最适合？反正是闲谈，待我慢慢说来。

我所说的古书，便是封建社会科举时代父师们所要我们读的"古书"，大体说来，便是今日台湾当局所要"复兴"的文化，属于四书五经一类的书。我所说的不要读，并不是如吴稚晖所说的，把线装书丢入毛坑三十年再说之意。而是如王国维所说的：这批腐儒们，口口声声要读的古书，乃是专家之业，让他们整理好来再说，年青人不必在这一方面枉费心力。一方面，我倒主张四十以上的中年人，眼界广了，思想成熟了，那批古书，倒不妨看看；因为这是东方的古代学术思想，可能别有会心的。换句话，就先看读者有没有消化的能力。

这个问题，过去半个世纪，我也曾讨论过好多回；真如吴稚晖所说的："老狗教不会新把戏！"吴氏死了，台湾人士又要读古书了。我记得三十年前，在一处座谈会中，有人问我："你说，我们该不该读四书五经？"我说：在科举时代，不读四书五经，那还了得？考不到功名，谁给你官做？谁给你饭吃？在那时期，卖稿子的事是不会有的；即算要誉墓，也得有了功名才行。到了今天，这问题就得分开来说了。四书中的《大学》、《中庸》，只是《礼记》中的两篇，算不得两种书。而朱子所改编的《大学》，不独陆王派不同意，即颜李派也不同意。朱熹把原来的"亲民"改为"新民"，陆王派断然否定，一直说是"在亲民"，这是一千年中未成的

论争，青年们是摸不着头脑的。此其一。五经中的《周易》，自古至今，一直成为争论的课题。清代经学家，研究得颇有成果，却是没有贯串起来。焦循《易》学，独步古今，却也有许多解不开的谜底。如今懂得一点唯物辩证法，讲起易理来，或许会有新见；可是年青人懂得了吗？此其二。五经中的《尚书》，是一部古代的史料，经过了清代经学家的考证、辨伪，今古文大致有了眉目；加以近半世纪，殷墟甲骨文字与之相印证，比前人了解得多。但如王国维的《殷周制度论》，青年学生懂得了吗？我看一般文史教师，也未必通这一专门课题，此其三。其次讲到了《礼经》；礼有《周礼》、《仪礼》、《礼记》三部门。前人主今文学的读《仪礼》，主古文学的读《周礼》，争论得很久。假使有了政治学社会学的基础，读三《礼》一定有点用处。一般中学生，又何必去读呢？此其四。又其次，该说到《春秋》了；前人也不会有人读那部断烂朝报的。今文派就一直读《公羊传》，古文派就读《左氏传》；我读《左传》比较熟，但不相信，那样的传记，对现代青年会有什么用处，此其五。《诗经》，我读得最熟；除了《小戎》，我都统背过好几回，后来在大中学教国文，也教了许多篇。有几首古诗，我自信教得还不错。我曾在大夏大学讲演过"《蒹葭》苍苍"，周氏兄弟颇为赞许，谓得诗人之情。但如《小戎》那样的诗，似乎不必读。

我有一位老友记陶行知兄，他本来名叫"知行"，即"知而后行"之意，后来他觉悟了，认为"行而后知"乃是真知识，所以叫做"行知"。他提倡乡村教育，重实践，和颜李学派颇相近。他嘲笑那些读古书的人，既是死读书，又是读死书，终于读书死，只是一种废物。这不是故意讽刺，事实正是如此。

我知道有人总以为"开卷有益"，而不知"开卷有害"的比数，跟"有益"一样的高。我年幼时，那时还是必读四书五经的时代，我们家乡有一位姓陈的乡亲，他读了一肚子的经书，有书箱之称，可是要他写文章，三四行都不成器。后来，我听说金华

有一位郭秀才，他所读的古书，真多极了，他的记忆力又好，一部御批《通鉴》，从头背得烂熟。有一回，他写了一张便条向友人处去取伞，就五千多字，却不见一个伞字，朋友看了，莫名其妙。这一类笑话，到处都有。我偶翻《明斋小识》，其中记清代汪凝载故事，说他年少聪明，读书一二遍，便能成诵。因此，十三经、《汉书》都读得滚瓜烂熟。谁知他执笔写文，做了两三小时，只写得“然而”二字，老是写不下去。一时传为笑谈。可见，读了古书，并不见得比不读的好一些呢。而且，我一生的师友，许多都是负一代盛名，其中学问博通的，文章却不一定怎么高明，而文章写得好的，学问又不一定怎么博通，此中消息，也值得我们体会的。

清代那一位性灵派的文人袁枚（子才），他问过一句妙话：“你们说吟诗作文，要以古人为法，请问那些古人，又以谁为法呢？”他的意思，就是说，古人以自然为师法，我们又为什么不师法“自然”，倒去师法古人，师法那些古书呢？英诗人波布（Pope）说得更好：“我们要是永远念人家的作品，那就永远不会使人家念我们的作品了！”多念古书，对自己写作上的用处并不很多。鲁迅曾经译介了鹤见祐辅的《思想、山水、人物》，其中有一篇叫做《徒然的笃学》，说到英国博学政治家亚克敦卿（Lord Acton）的故事，这位政治家在政治上毫无成就，或许由于他过于博学的缘故；可是，他的博学，有如沙漠一般，吸尽了所有的水，却生不出一根草、一朵花来，如鹤见所说的徒然的“笃学”呢！鹤见慨然道：读书这一件事，和所谓用功，是决不相同的，这正如散步的事，不一定是休养一样；读书的真正意义是在于我们怎样地读书。我们往往将读书的意义看得过重，只要说那人喜欢读书，便即断定那是好的，于是本人也就这样想，不再发生疑问。也不更进一步，反问那读书者是否全属徒劳了。

从这没有反省的习惯的努力中，正不知出了多少人生的悲剧……。前些日子，有一位女学生，她大概在某种歌唱比赛中得

了×小姐的头衔，于是到某歌厅去客串了一星期。客串终了，她刊登了一条谢宾启事，说是“××裣衽鞠躬”，这当然是一位读古书的文人的代笔。试问：穿了“迷你”衫的歌女，裣起衽来，会如何了？

四十多年前，鲁迅先生曾在广州知用中学讲演，题为《读书杂谈》。他说：“说到读书，似乎是很明白的事，只要拿书来读就是了，但是并不这样简单。至少，就有两种：一是职业的读书，一是嗜好的读书。所谓职业的读书者，譬如学生因为升学，教员因为要讲功课，不翻翻书，就有些危险的就是。（为了应科举考试，而读四书五经，写八股文，也就是这一类。）我自己也是这样，因为做教员，有时即非看不喜欢看的书不可，要不是这样，怕不久便会于饭碗有妨。我们习惯了，一说起读书，就觉得是高尚的事情，其实这样的读书，和木匠的磨斧头，裁缝的理针线，并没有什么分别，并不见得高尚；有时还很苦痛，很可怜。你爱做的事，偏不给你做；你不爱做的，倒非做不可，这是由于职业和嗜好不能合一而来。所以读书的人们的最大部分，大概是勉勉强强的，带着苦痛的为职业的读书。（前人也何尝爱读四书五经？为了作为敲门砖，就勉强读了算了。）现在再讲嗜好的读书罢。那是出于自愿，全不勉强，离开了利害关系的。——我想，嗜好的读书，该如爱打牌的一样，天天打，夜夜打，连续的去打，有时被公安局抓去了，放出来之后还是打。诸君要知道打牌的人的目的并不在赢钱，而在有趣。牌有怎样的有趣呢？我是外行，不大明白。但听得爱赌的人说，它妙在一张一张的摸起来，永远变化无穷。我想，凡嗜好的读书，能够手不释卷的原因也就是这样。他在每一页每一页里，都得着深厚的趣味。”

不过，鲁迅接着又说：他并非说大家都该退了学，去看自己喜欢看的书；他并不劝大家在国文课时，在抽屉里看《红楼梦》。他说，爱看什么就看什么的时代还没有到来，也许终于不会到来。他是讲年青学生要泛览，譬如学理科的，偏看看文学书，学

文学的，偏看看科学书；看看别个在那里研究的，究竟是怎么一回事。这样子，对于别人，别事，可以有更深的了解。他说："现在中国有一个大毛病，就是人们大概以为自己所学的一门是最好，最妙，最要紧的学问，而别的都无用，都不足道的，弄这些不足道的东西的人，将来该当饿死。其实是，世界还没有如此简单，学问都各有用处，要定什么是头等还很难。也幸而有各式各样的人，假如世界上全是文学家，到处所谈的，不是'文学的分类'便是'诗之构造'，那倒反而无聊得很了。"这话说得好极了。他劝他朋友的孩子不要专看他的小说，便是这个意思。

鲁迅谈一大段文学研究之后，他又说到印度的一个比喻："一个老翁和一个孩子用一匹驴子驮着货物去出卖，货卖去了，孩子骑驴回来，老翁跟着走。但路人责备他了，说是不晓事，叫老年人徒步。他们便换了一个地位，而旁人又说老人忍心；老人忙将孩子抱到鞍桥上，后来看见的人却说他们残酷；于是都下来，走了不久，可又有人笑他们了，说他们是呆子，空着现成的驴子却不骑。于是老人对孩子叹息道，我们只剩了一个办法了，是我们两人抬着驴子走。"

八　桐城派古文

我这个从山谷间出来的“土老儿”，且莫说《老子》、《庄子》、《荀子》没看见过，连王阳明《传习录》都没读过。唯一读过的是朱子所编的《近思录》，这么深奥的哲理书，看了也等于不看。先父只看过《纲鉴易知录》，没读过《史记》、《汉书》，《三国志》和《资治通鉴》，更不必说了。朱芷春师带我们读那几十篇王船山《读通鉴论》，真是大开眼界。但我都不知司马光是怎么一个人，只知道他是正人君子；因为，以往的读书人，总是把王安石当作坏人看的。司马光是反对王安石的新政的，所以一定是好人无疑了。先父最崇信程朱理学，至于蜀党人士如苏东坡辈，他们把程伊川说作是奸邪，先父是不知道的。

到了杭州一师以后，真正开了眼界。单不庵师教我读桐城派古文，奉之为师法。在当时，真是信敬得有如神明，桐城派的古文义法，在我心目中，正是金科玉律。桐城，在安徽北部，有三位古文大师：方苞（望溪），刘大櫆，姚鼐（姬传）。姚氏所选的《古文辞类纂》，便是古文的典型。但是，单师要我读得烂熟的是归有光的古文。归氏，江苏昆山人，桐城派奉为师宗。何以昆山的文宗，不称为昆山派古文，而称为桐城派古文，我就不明白了。归有光的文章，除了那有名的《项脊轩记》，读得烂熟，其他如《沧浪亭记》《畏垒亭记》、《思子亭记》.《女如兰圹志》、《女二二圹志》、《寒花葬志》、《先妣事略》，无不熟读深记，我还自以为得归有光的文章义法。(我在一师所写的国文试卷，被上海一家书店征集，编入他们的选集中的，有五十多篇。编选的，也说我的文章，得桐城的义法。)还有归氏那篇妙文《雪竹轩记》，

我也十分欣赏，才知道写文章有避重就轻之法。

后来，我才知道，我所爱读的归有光文，都是抒情叙事的小品散文；至于说理讲学的大文章，却非归氏所长，都不值得一读的。我又知道归氏乃是八股文大家，他只长于小型盆景，别具匠心。他没有学识，又不曾游历名山大川，孤陋寡闻，写不出大文章的。归氏最爱读史迁《史记》及韩愈、欧阳修古文，有所会心。相传，他尝用五色笔圈点《史记》，标明起结转折处，也正是讲求八股文的起承转合的法门。坊间有归、方评点本《史记》，便是他们的手笔。（清章学诚氏已评论了归氏所圈点的《史记》。）且说，他所写的《项脊轩记》，便是太史公的笔法。他所用的"项脊生曰"，正如司马迁所写的"太史公曰"。在总结以后，又接上了二段，一段是五年以后所补的，另一段是六年后补上的，这在史笔，也是常事。

谈古文的人，认为是古雅，那便是他们的浅陋。昆山学人，在归有光之后，顾亭林、归庄都是一代大手笔。归有光所长的，顾氏无不具备；归氏所短的，如论世、论事、论人，顾氏无不擅长。过去三百年间，如顾亭林这么文学兼长的，并不很多。桐城派古文家祖归有光而祧顾亭林，那是可笑。

方苞、刘大櫆、姚姬传（鼐）这三位古文家，都是安徽桐城人，所以称为桐城派。他们奉归有光为祖师，却撇开了顾亭林；他们却没有一个比得上顾亭林。乡曲陋见，可笑之至。清代三百年间，桐城派古文居然称霸一代，居于正统地位，也可见前人的浅陋。究竟这一派古文说，如何来位置呢？正如陆以湉所说的：清初学人李安溪，他盛誉方望溪之文，以为"韩欧复出，北宋后无此作"。钱竹汀（经学家）却说方氏"所得，只是古文之糟粕，失了古文之神理"。而史学家全祖望则询方氏生平为文，对于传主之里居世系，多不留心，自以为得史迁的真传，实在太可笑了。桐城派标榜合"义理"、"考据"、"词章"三者为一，实际上，他们的考据工夫很浅，史地知识很陋，所谓"义理"，只是捧着程

朱理学替统治阶级来服务，局限太狭，便写不出有眼界的文章来。

本来，清初学人，顾亭林而外，全祖望、魏禧、戴名世、归庄，他们都沿唐宋派路子在发展，他们都是爱国志士，他们的文章都是带血带泪，有生命的。当时，戴名世（他的一家受了文字狱的惨祸，因此清代人不敢提到他）曾说："今夫语言文字，文也，而非所以文也，行墨蹊径，文也，而非所以文也。文之为文，必有出乎语言文字之外，而居乎行墨蹊径之先。"这种"语言文字之外"，"行墨蹊径"的东西，他把它叫做"精、神、气"（"文章千古事，得失寸心知"，所知之事）。后来，姚鼐在《古文辞类纂中所说："文之精者，神理气味；文之粗者，格律声色。"也就是这个意思。

可是，桐城派这几位古文家的文章，主要的是些应用文字，尤以碑志、传状为最多，其他便是一些议论文。依我们看来，都不怎么高明。只有一些记事的小品文，和描写山水景物的文章，还简洁可喜。方望溪有几篇写明清人的逸事及记述他亲身经过的《狱中杂记》，倒能栩栩如生地描绘出他所见闻的情状，对官场中互相倾轧和监狱中舞弊的丑态揭露很真切。可以说是得归有光的真传。方苞有一篇《左忠毅公遗事》，写左光斗受刑后，史可法去探视的场面。通过这段描写，把左光斗为人公忠刚直和爱惜人才的特点，生动地显示了出来。姚姬传的诗篇，清逸可喜，前人并不重视，他写了一些游记，描写山川景色时有动人之处，其中《登泰山记》，写雪中观日出一段，也为前人所称道。但他们都只是"小道"，没有一位可以自成一家言的。

有一回，吴仲伦从浙江宁波经杭州回乡中，吕璜留他在初月楼谈说桐城古文义法。吴氏说："作文立志要高，北宋大家，虽不可以不学，然志仅及此，则成就必小矣。《史》《汉》及唐人，须常在意中也。""古文之体，忌小说，忌语录，忌诗话，忌时文，忌尺牍，此五者不去，非古文也。清初如汪尧峰文，非同时诸家

所及，然诗话、尺牍气尚未去净；至方望溪，乃尽净耳。诗赋字虽不可有，但当分别言之，如汉赋字句，何尝不可用，惟六朝绮靡，乃不可也。”

一九二一年夏天，我刚在杭州一师毕业，到武昌去应高等师范入学试。我的英文程度不行，自信国文一课，一定游刃有余，确有把握。那知武高作文题《樊宗师文必己出》，我竟不知道樊宗师何时人，何许人，只好从“文必己出”上发挥了一番了事。第二天，我疟疾大发，不曾考完便东归了。到了上海，我向陈望道、邵力子诸先生请教，他们也不知道出处。后来，我才知道樊宗师是唐代古文家，比韩退之早一辈。韩氏所说“惟古于辞必己出”，便是樊宗师的话。他是唐代平文运动的先驱文士，不过他的古文，古拙生硬，反而欠表顺，因此，后人并不爱好他，所以很少人知道他。(大概这一作文题，还是黄季刚的手笔。)这一古文家，就这么在我的记忆中留下了影子。

讲到了古拙，前代文士总以为《书经》文章可算得古朴了。可是章太炎师开宗明义对我们说：“《尚书》，直言也。”何谓“直言”？“直言”便是口语白话，唐虞夏商殷周时代的口头语。时代变迁，后世人不懂得古代人的语言，便显得古朴了。我们且看如次的例子：

> 《书经·尧典》：“允釐百工，庶绩咸熙。”帝曰：“畴咨若时登庸？”放齐曰：“胤子朱启明。”帝曰：“吁！嚚讼可乎？”

这是三四千年前的口语，老实说，我们看了，实在不很懂。二千一百年前的大史家司马迁，他编写《史记·五帝本纪》，并不觉得古朴有什么好。他便用汉代语作如次的译述：

> 信饬百官，众功皆兴。尧曰：“谁可顺此事。”放齐曰：“嗣子丹朱开明。”尧曰：“吁，顽凶不用。”

我们读起来，就明白得多了。用我们这一时代的语文字来写我们自己的生活实事，如黄公度所说的：“我手写我口，古岂能拘牵？”正是我们推行白话文的意向。

明代前后七子提倡“文必秦汉，诗必盛唐”的假古董办法是行不通的。唐顺之、归有光提倡以唐宋古文为法，自是一种进步观点，但文章一定要做唐宋式的假古董，也是一条死胡同走不通的。即如苏东坡《表忠观碑》，他模仿《书经》的殷周文章再好，也是假古董，没有价值的。桐城派文士自以为上承左、马，而以唐韩愈为主，但他们与唐宋古文家之间，也有很不相同之处。唐宋古文家，虽主张“文以载道”，其着重点，仍在古文这一边，只不过想将所谓“道”者，放进文章中作为文章内容罢了。他们还只是文人。桐城派诸人，不仅是文人，而且想兼做“道学家”。他们以为韩愈的文章，总算可以了，但他在义理方面的造诣不深；至于程朱的理学，总算是可以了，而他们所做的文章却不好。（朱熹的诗文，比桐城派诸子高明得多，他们又不肯认输。）于是他们想把这两方面的所专，合而为一，因而有“学行继程朱之后，文章在韩欧之间”的志愿。他们以为“文即是道”，二者并不可分离的。这一主张和八股文，颇相吻合。

九　“阳刚”与“阴柔”

桐城派古文家讲义法，盖自方苞（望溪）始。方氏指出义法所在，在左氏与史迁，其于后世作者，则推韩退之、欧阳修和王安石三家。他说：“古文所从来远矣，六经《语》《孟》，其根源也；得其支流而义法最精者，莫如《左传》《史记》。”“古文气体，所贵清澄无滓。澄清之极，自然而发其光精，则《左传》《史记》之瑰丽浓郁是也。”他又在《书货殖传后》中说：“《春秋》之制义法，自太史公发之，而后之深于文者亦具焉。‘义’即易之，所谓言有物也，‘法’即易之，所谓有序也。义以为经而法纬之，然后为成体之文。”（一般人所谓“文法”义甚含糊，其间，可分文章作法、修辞学和语句构造三者。桐城派所谓义法，乃是文章作法。）

不过，方望溪所说的义法，看似很具体，也还是摸不着边际。其后，刘大櫆发展他的艺术哲学，倡阳刚阴柔之说。他说：“行文之道，神为主，气辅之。曹子桓（丕）、苏子由论文，以气为主，是矣。然气随神转，神浑则气浩，神远则气逸，神伟则气高，神变则气奇，神深则气静，故神为气之主。至专以理为主，则未尽其妙。盖不穷理读书，则出词鄙倍空疏；人无经济，则言虽累牍，不适于用。（“经济”一词，和一般人所说的“钱财”不同，乃指“社会观世界观”。）故义理、书卷、经济行文之材料，神气章节者，行文之能事也。”其后姚姬传《复鲁絜非书》云：“文者天地之精英，而阴阳刚柔之发也。惟圣人之言，统二气之会而弗偏，然而《易》《诗》《书》《论语》所载，亦间有可以刚柔分矣；值其时其人，告语之体，各有宜也。自诸子而降其为文无有弗偏者。其得于阳刚之美者，则其文如霆如电，如长风之出谷，如崇山

峻崖，如决大川，如奔骐骥，其光也，如杲日，如火，如金镠铁，其于人也，即凭高视远，如君而朝万众，如鼓万勇士而战之。其得于阴柔之美者，则其文如升初日，如清风，如云，如霞，如烟，如幽林曲涧，如沦，如漾，如珠玉之辉，如鸣鹄之鸣而入寥廓，其于人也，廖乎其如叹，邈乎其如有思，暖乎其如喜，愀乎其如悲。观其文，讽其音，则为文者之性情形状，举以殊焉。"他所编次的《古文辞类纂》，分古文为十三类，"而其所以为文者八，曰神理气味，格律声色。神理气味者，文之精也；格律声色者，文之粗也。然苟舍其粗，则精者亦胡以寓焉。学者之于古人必始而遇其粗，中而遇其精，终则取其精而遗其粗者。"其后，曾国藩（他是桐城派中兴盟主）编次《经史百家新钞》，本姚氏刚柔之说，有所发挥，谓："大抵阳刚者，气势浩瀚；阴柔者，韵味深美。浩瀚者，磅礴以出之；深美者，吞吐而出之。就吾所分十一类言之，论著类、词赋类宜磅礴，序跋类宜吞吐，奏议类、哀祭类宜磅礴，诏令类、书牍类宜吞吐，传志类、叙记类宜磅礴，典志类、杂记类宜吞吐。……"他对古文有八字诀，所谓"雄直怪丽，茹远洁适"，是也。这都是桐城派古文家所以教人为文的门径。桐城派的文章，比前后七子复古派，多带点文学气息。

谈文艺创作的艺术性，如刘大櫆的阳刚阴柔，我们不妨参看郭绍虞的《中国文学批评史上之神气说》。他把历代文艺家谈神谈气的话比次起来，看各个意见的异同。于是他找到了如次的结论："第四期是诗人严羽之论'神'，与文人苏辙之论'气'，他们已渐次看到诗与文根本性质上的不同。第五期是诗人王渔洋之论神，与文人姚鼐、曾国藩之论气；他们很想在虚无缥缈的途径中，再求切实一些，于是论神而连带说个'韵'字，论气而连带说个'声'字，进一步从意境上风俗上文字上音节上去推究，于是所谓'神'与'气'云者，较以前来得切实，有把握容易体会。"这结论，可以说是一条切实的途径。严羽《答吴景仙书》，他提出了："诗者吟咏情性也。盛唐诸人惟在兴趣，羚羊挂角，无

迹可求；故其妙处，透彻玲珑，不可凑拍，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷。论诗如论禅，大抵禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟。且孟浩然学力下韩退之远甚，而为诗独出退之上者，一味妙悟而已；惟悟乃为当行，乃为本色。”这意见，使我们明白抒写情感，不问诗与文，都会有这样的境界。

神韵之说，创自严羽，而王渔洋发挥得最尽致。王氏曾引用司空图诗“不著一字，尽得风流”(含蓄)，“采采流水，蓬蓬远春”(纤秾)诸语，以作神韵的注解。他所举的例证是李白、孟浩然的诗，说：“诗至此色相俱空，至如羚羊挂角，无迹可求，画家之所谓逸兴是也。”(关于诗歌的神韵说，后文再详。)总之，不问诗与散文，只要临到一个境界，使我们突然超出了现实，已经忘我了，这便是“神韵”了。

说到阳刚与阴柔，我曾经说过如次一段话：“……用阳刚阴柔来谈文气，我们不妨用‘生命力’这一语来代替‘气’字。阳刚阴柔便是两种相成相反的力量。朱孟实氏曾用现代英国诗人浩司曼(Housman)的意见，从生理学观点来说明诗文的‘气势’和‘神韵’。浩氏说：‘生理变化愈显著愈多愈速，我们愈觉得紧张亢奋激昂；生理变化愈不显著，愈少愈缓，我们愈觉得松懈静穆闲适。前者易生气势感觉，后者易生神韵感觉。’他的说法用以说明阳刚阴柔，真是恰当极了。我执笔这一刻，身边的婴儿正在号啕大哭，手脚齐动，口开舌伸，眼皮开合，呜呜作声，泪珠纷落。这时浑身千百条筋脉，一齐胁动。一回儿，她吃饱了奶，呼呼入睡，手脚缓缓伸了开去，眼皮也合起来了，头也歪过去了，嘴也松弛地合在那儿，千百条筋脉全不动作似的。这情景，倒是阳刚阴柔最具体的说明，凡是那境界使筋肉舒弛的属于阴柔，而那境界使筋肉紧张动作的属于阳刚。姚氏所举的那几种譬况，都可如此加以说明。即如月夜伴着爱人到海滨去泛舟，微波荡漾，轻轻打桨，向溶溶的月光中驶去，这时肩靠肩，心神十分舒适，乃是‘阴柔’。

俄而黑云四起，狂风猛作，波涛排山而来，这时大家紧把舵，用力摇橹，那时这双恋人，目张口侈，乃是阳刚。"

我们回顾过去几千年间的文艺界，如刘勰《文心雕龙》、钟嵘《诗品》，都是文艺批评的玉尺，最高的权威；但他们自己的诗文，并不怎么高明。而文艺大作家，他们的鉴赏力，也不一定很高。能如曾国藩那样有识力，又善于大制作，那就很少了。所以文艺理论是一件事，而文艺创作又是一件事，我所认识的师友，也只有王国维氏，既长于外线的研究，又长于内线的创作，旷世一人而已。

清学人周亮工（字元亮，号栎园，河南祥符今开封人），他在狱中时，记叙生平所学、所闻、所见的札记，题名《书影》，共十卷。（他说：老年人读书只存"影子"；此语，深得吾心。）其中谈文，极多精到处。他追述商丘侯方域的话（侯氏，便是《桃花扇》的主人公，明末清初古文家）："余少游倪文正公之门，得闻绪论，公教余为文，必先驰骋纵横，务尽其才而后轨于法。然所谓驰骋纵横者，如海水天风，涣然相遭，滉瀁吹荡，渺无涯际。日丽空而忽黯，龙近夜以一吟。耳凄兮目眩，性寂乎情移。文至此，非独无才不尽，且欲舍吾才而无从者。此所以卒与法合，而非雕镂组练，极众人之炫耀为也。今夫雕镂以章金玉之观，组练以侈锦绣之华而已。若欲运刀尺于虚无之表，施机杼于縠纹之上，未有不力穷而巧尽者也。故苏子曰：风行水上者，天下之至文也。风之所以广微而无间者，气也；水之所以澹宕自足者，质也。风之气萧然而疏，然有能御风者否耶？水之质泊然而柔，然有能划水者否耶？故曰：气莫舒于风，质莫坚于水；然则至文者，雕镂之所不受、组练之所不及也。"自来文士，谈阳刚之理，悟及刚柔相济之道，而这一番议论，可说是有所悟了。

曾国藩日记家训中，有云："古文之道，与骈体相通。我尝劝人读《汉书》《文选》，以日渐于腴润。""雄奇以行气为上，造句次之，选字又次之。然未有字不古雅而句能古雅，句不古雅而气能古雅

者；亦未有字不雄奇而句能雄奇，句不雄奇而气能雄奇者。是文章之雄奇，其精处在行气，其粗处全在造句选字也。”“西汉文章，如扬子云、司马相如之雄伟，此天地遒劲之气，得于阳与刚之美者也，此天地之义气也。刘向、匡衡之渊懿，此天地温厚之气，得于阴与柔之美者也，此天地之仁义也。东汉以还淹雅无惭于古，而风景少隤矣。韩、柳有作，尽取扬、马之雄气万变，而内之于薄物小篇之中，岂不诡哉。欧阳氏、曾氏皆法韩公，而体质于匡、刘为近。文章之变，莫可穷诘，要之，不出此二途，虽百世可知也。”最后，曾氏定下了古文八字：阳刚之美曰雄直怪丽，阴柔之美曰茹远洁适，各作十六字赞之。曾氏的话，不要看得太玄虚，也不可太机械地去接受；对于前代的古文，自可有会心之处。

十　唐宋古文

从桐城派古文家的观点，唐宋古文乃是他们的典型；这么一来，我们便非先弄清楚唐宋古文是什么来不可了。我希望大家记住我所说的："古文即平文，平文便是唐代的白话文，平文运动便是白话文运动。"这不是怪论，乃是史的看法，事实如此，前人不曾留意就是了。我在这儿还得提醒一句，我们在这儿谈唐宋古文，和前人所谈的几乎完全不相同，我们必须接受新的观点。

五十年前，那时正当五四运动新文学运动的高潮中，胡适博士，他曾在教育部主办的第三届国语讲习所中，讲演国语文学史。他替"白话"一词下过注解：(一)戏台上说白的"白"，就是说得出听得懂的话；(二)清白的"白"，就是不加粉饰的话；(三)明白的"白"，就是明白晓畅的话。依这三个标准，他认定《史记》《汉书》里有许多白话，《古乐府》歌辞，大部分是白话的。佛书译本文字也是当时的白话。唐人的诗歌，尤其是乐府绝句，也有很多白话作品。(《史记·陈涉世家》："夥颐！涉之为王沉沉者。"者，古音读作睹，楚语也。又，《周昌传》："臣口不能言，然臣期期知其不可。陛下欲废太子，臣期期不奉诏。"周昌是口吃的，所以连用"期——期"，"期期以为不可"，毫无古雅的意味，古文家看错了)。

胡氏又说："前天有个学生来问我：'西洋每一时代有那个时代的文学，一个时代的文学总代表那一时代的精神；何以我们中国的文学不能代表那一时代呢？何以姚鼐的文章和韩愈的文章没有什么时代的差别呢？'我说：'你自己错读了文学史，所以你觉得中国文学不代表时代了。其实你看的文学史，只是古文传统史。在

那古文传统史上，做文的只会模仿韩、柳、欧、苏，做诗的，只会模仿李、杜、苏、黄，一代模仿一代，人人只想做"肖子肖孙"，自然不能代表时代的变迁了。你要想寻那可以代表时代的文学，千万不要去寻那"肖子"的文学家，你应该去寻那"不肖子"的文学。你要晓得，当吴汝纶、马其昶、林纾正在努力做方苞、姚鼐的肖子的时候，有个李伯元正在做《官场现形记》，有个刘鹗也正在做《老残游记》，吴趼人呢，也正在做《二十年目睹之怪现状》。当方、姚正在做韩愈、欧阳修的肖子时，有个吴敬梓正在做《儒林外史》，曹雪芹也正在做《红楼梦》。再回上去一两百年，当李梦阳、何景明极力模仿秦汉，唐顺之、归有光极力追随唐宋时，《水浒传》已经出来了，《金瓶梅》也出来了。你想，还是拿那假古董的古文来代表时代呢？还是拿《水浒传》与《金瓶梅》来代表时代呢？这样倒数上去，明代的传奇，元朝的杂剧与小曲，宋朝的词，都是如此。中国文学史上何尝没有代表时代的文学？我们不该向那古文传统史里去寻，应该向那旁行斜出的"不肖"文学里去寻。因为不肖古人，所以能代表当世。'"这番话，在当时，的确震动了流俗。把《文选》、《古文辞类纂》搁开一边，让《水浒》、《红楼梦》进入教室，当年是件大事。

我们谈"唐宋古文"，和前人的孤立着的看法绝不相同了；我们是把唐宋古文和唐宋传奇文、佛曲变文联合着看的，她们是孪生的姊妹。前代文人，知道赏识唐代传奇小说之高妙，颇有其人。宋代洪迈说："唐人小说不可熟，言事凄婉欲绝，间有神遇而不自知者，与诗律可称一代之奇。"这话是对的，但把传奇小说放到唐代社会背景去，和古文运动结合着看，那是我们这一代才兴起的新事。

刘开荣先生沿着陈寅恪的路子，对唐代传奇小说作进一步研究。他说：唐代大历至大中咸通间，约一百多年，为传奇小说的全盛期。按唐古文运动，倡于陈子昂，行于贾至、独孤及诸子，而盛于韩、柳、元、白。但此中有一不谋而合的事实，就是正当

古文运动奔腾澎湃之时，也恰是传奇小说风流云涌之期。同时文坛上一般古文巨子，又几无例外的都是一时闻名的传奇小说家，所以说唐代的古文运动，必然与传奇小说之勃兴有着极密切的联系(陈寅恪语)。这的确不是没有根据的话。我们如要明白二者联系所在，就不能不探索古文运动的真实意义及其历史与社会的背景所在，否则就不能发现二者中间的真正的联系。

刘氏说到关于《莺莺传》(元稹)的男女主人公的关系，从宋赵德麟《侯鲭录》，主以全卷来讨论这一问题，历代考证迄无定论。自陈寅恪氏的《读莺莺传》一出，仿佛满天云雾，一扫而空，而历来没有解决的悬案，也一下子毫不费力地迎刃而解了。初读之时，颇觉将信将疑，及至把唐史及一切唐人有关笔记都看过一遍，愈得觉唐人社会、生活、思想、举动，与宋以后的都大不相同，而看法也得设身处地，如生活于唐人社会中的一分子来判断一切才对。他读了唐人传奇，研究小说后面的背景，与史料对照，觉得陈寅恪先生的观点，确有见地。后来，他发见《霍小玉传》几乎便是《莺莺传》的再身或注释，更是狂喜。他曾提出一个显著的要点：在唐人社会上及一般人生活中，佛道二教极占优胜地位。唐初经太宗、玄宗（开元间）、武宗，尤以古文运动之领袖韩愈，数度想提高儒家的地位，可是都没有多大效果。这是活在儒学独尊的宋社会中人们（尤其是南宋），所始终不大了解的。

刘氏的研究，和一般谈古文的腐儒们所走的路子绝不相同。他已于第一、二章将传奇小说勃兴的客观因素及其前期作品加以叙述，其余四章则分述唐代各种显著的特殊环境，并以一二篇真能反映该项背景的作品为研究的对象。如：反映朋党之争的为《周秦行记》及《李娃传》，进士与娼妓的为《莺莺传》及《霍小玉传》，道教思想的为《枕中记》及《南柯太守传》，藩镇的则为《红线传》及《虬髯客传》，关于佛教的则有《游仙窟》。原书俱在，我不多说了。

唐代古文运动，自有其时代的任务，即是反六朝的骈体文，由贵族文学转而为小市民文学；在体制上，乃是传奇小说的化身，只是所载之“道”不同耳。

当年，胡适氏把他在国语讲演的白话文学史整理补充，交由上海新月书店出版，已经是六年后的事。那六年之中，胡氏说他自己多吃了几十斤盐，头发也多白了几十茎，见解也应该有点进境了。他指出那六年之中，国内国外添了不少的文学史料。敦煌石室的唐五代写本的俗文学，经罗振玉、王国维、伯希和、羽田亨、董康诸氏的整理，已有许多篇，可以供我们采用了。他前年在巴黎、伦敦也收到了一些俗文学的史料。那是一批很重要的新材料。日本方面也添了不少的中国俗文学的史料。唐人小说《游仙窟》，在日本流传甚久，向来不曾注意过，近年如鲁迅和英国韦来（Waley）都看重这部书。罗振玉在日本影印了《唐三藏取经诗话》，日人盐谷温也在内阁文库及宫内省图书寮中发见了《全相平话》，吴昌龄的《西游记》，明人的小说多种，都给我们添了不少史料。在国内，京本通俗小说出现是文学史上一件大事。董康翻刻的杂剧与小说，不但给我们添了重要史料，还让我们知道这些书在当日的版本真相。元人曲子总集《太平乐府》与《阳春白雪》的流通，也是近年的事。《白雪遗音》虽不知落在谁家，但郑振铎的《白雪遗音选》也够使我们高兴了。

在小说史料方面，胡氏也颇有些贡献。最大的成绩，首推鲁迅的《中国小说史略》，那是一部开山的著作，搜集甚勤，取材甚精，断制也很谨严。过去那十年中，北京大学歌谣研究会发起收集歌谣，出版了的歌谣，至少在一万首以上。在那方面，常惠、周启明、钟敬文、顾颉刚、董作宾诸氏的努力最不可磨灭。这些歌谣的出现，使我们知道真正平民文学是个什么样子。——这都是胡氏在一九二八年六月所说的话。他是研究历史、有历史癖的人，他不仅要建立新史观，更重视新史料来证实他的史观。

到了一九五四年，又是二十年左右。刘开荣氏说：“在敦煌文

库未打开前，说唐人小说者，都只限于唐之传奇。再接着说宋代之诨词小说，以及元明之四大奇书(《水浒》、《三国》、《西游记》、《金瓶梅》等)。这中间就不免发生了一个漏洞。日人盐谷温说到狩野直喜博士游历英法两年时，检点了斯坦因、伯希和两人从敦煌所带归的卷子，发现一种用雅俗折衷体或口语体写的散文或韵语小说，并且研究了钞本，断定是唐末或五代的作品，因此盐谷温便下了结论：'在唐末五代之顷，于优雅典丽的传奇体小说之外，还有一种极俚俗的为一般下级民众所玩赏的平民文学，可以想象到了，即比北宋仁宗还要早过百年上下。'"我们该明白，敦煌学的光辉，照亮了中古时期的唐宋文学。他们把辛勤研究钞录所得的刊为书籍，如郑振铎所著的《中国俗文学史》之专章讨论"变文"，使我们对于这新发现的特殊文学形式，才有了清晰的了解。中国文学史上若干悬案，也从而获得了一部分的解决。敦煌学对于中古中国的学术文化的研究，有着极大的贡献。敦煌学的光辉，照亮了中古的中国文学，这是这几十年间的重大收获。

十一　再谈唐宋古文

我们从中国的发展过程看，苏东坡所说的“韩愈文起八代之衰”，只是信口胡说，并非事实。八代之文，既没衰落过，而韩氏的平文运动，也是起不了什么衰。韩氏身后，唐末、五代、宋初的文章，走的还是八代的老路。在欧阳修以前，那二百五十年间，并没人知道韩愈这么一位文宗呢！

不过古文运动，在韩愈以前，已经有了两个世纪的悠久历史，不独樊宗师辞必己出的。提倡“古文”，远在北朝西魏文帝大统年间，便已开始了。《北周书·苏绰传》：“自有晋之季，文章竞为豪华，遂成风气，太祖（周宇文泰）欲革其弊，元魏帝祭庙，群主毕至，乃命苏绰拟大诰奏行之。”宇文泰提倡古文，原是他的复古运动的一种手段。当时，北朝分为东西二魏。东魏承受元魏的遗产，奄有中原之文物与制度，尤以山东文化区域也包括在版图之中。西魏的情状，便完全不同了。地势偏处西北，人物都是六镇的胡汉集团，在文化上视东魏大为逊色。所以宇文泰提倡关中文化本位政策，以“官制仿《周礼》，诏诰仿《尚书》”相号召，抬出了仿周制的复古大帽子，以压倒东魏来号召人心。后来宇文氏代西魏为北周，这一贯政策，一直没变过，而且收到了很大的成效。王船山《读通鉴论》卷六有云：“法先生而法其名者，则王莽、宇文泰为然……袭周官之名迹，而适以成乎狄道者，宇文也。”正是道破了宇文的心迹。宇文的复古，藉以实行其“文化汉化，武力胡化”的二大国策。所以那一次复古运动，具有文化与政治的两重作用，提倡“古文”，更是复古运动的一种外形的具体表现。

从文体说，古代散文，只是一种记事叙人和公令必要的自然文体。到了汉代受了辞赋的影响，逐渐倾向骈俪的体裁。这个辞赋化和骈俪化的倾向，到了魏晋以后，更是明显了，更急进了。六朝的文学可说是一切文体都受了辞赋的笼罩，都骈俪化了。论议文也成了辞赋体，纪叙文（除了少数史家）也用了骈俪文，抒情诗也用骈偶语句，纪事与发议论的诗歌也用了骈偶句法，甚至描写风景的也是用上骈偶体。因此，那一时代，一切散文与韵文，都是骈偶化了。（两晋文学，可说是文匠诗匠的文学。）这种风尚，当时北方学人，即如颜之推，便提出了异议。《颜氏家训·文章篇》有云："凡为文章，犹乘骐骥，虽有逸气，当以衔勒制之，勿使流乱轨躅，放意填坑岸也。文章当以理致为心肾，气调为筋骨，事义为皮肤，华丽为冠冕。今世相承，趋末弃本，率多浮艳。辞与理竞，辞胜而理伏，事与才争，事繁而才损。放逸者流宕而忘归，穿凿者补缀而不足。时俗如此，安能独违，但务去泰去甚耳。必有盛才重誉，改革体裁者，实吾所希。……宜以古之制裁为本，今之辞调为末，并须两存，不可偏弃也。"他的言下也正期待一种新文学运动的到来，我们可以说古文运动也是时势所造成的必然趋向。我们必须明白，明代文人的想法，并不和唐人相合的。

第二回古文运动，那是隋开皇四年的事。文帝诏令天下，公私文翰，并宜实录。李谔也上书云："魏之三祖，崇尚文词；江左齐梁，其弊弥甚。连篇累牍，不出月露之形，积案盈箱，惟是风云之状。世俗以此相高，朝廷据兹擢士。文笔日繁，其政日乱，良由弃大圣之轨模，构无用以为用也。"（《隋书》）同时，又有一位儒者王通（文中子）著《中说》，全仿《论语》文体以示范。最有趣的，正当北朝提倡朴素古拙的散文体，南朝陈却以江总为仆射，起临春、结绮、望仙诸阁，作《临春乐》、《玉树后庭花》等曲，朝夕酣歌赋诗，和北朝情形，恰是尖锐的对照。北朝的复古运动，显然是对准了南朝，先来一个文化上的征服。这对隋朝的

统一海内，号召人心，起了极大作用。

可是隋文帝的文化政策并没有成功。原来东晋南渡时，中原文化也随着到了江左。元魏孝文帝，虽百般发扬，在北方的山东士族如崔浩辈，极力使之汉化；但从文化这一点说，南朝总是胜了一筹。所以隋文帝在南征吞陈的前夕，对在南方江左的更高文化，用复古旗帜来先声夺人。但在陈已被征服之后，江左的典章文物，一股洪流涌进了关中，立刻占了优势。试看隋文帝的《清夜游曲》，不正是《玉树后庭花》的化身吗？隋炀帝醉心江左文化，在政治上也受了包围，南巡扬州，呢喃说吴语，终于死在江南，他便是陈后主的化身。隋文帝的复古运动，实际上又是失败了。

在文化血缘上，唐与隋可说是同一系统，唐之代隋，不过是朝代的变更而已。所以唐初，朝野留着江左余风，自是意想中事。陈子昂鉴于骈体文之滥调腐化，提倡“古文”，和他的诗歌复古主张相呼应。他的论事书疏之文，素朴明朗，已经有着清新的气息。其时，萧颖士、李华、元结、独孤及、梁肃、柳冕等，都是陈子昂以后，韩愈以前，提倡古文的杰出作手，也是韩愈古文运动的先驱。萧颖士、李华主张以“尊经”、“载道”，来改变当时的衰靡文风。元结的散文，也在形式上摆脱了骈偶体裁的桎梏，内容也和他的诗篇一样，具有现实主义的精神。特别是柳冕的文道合一的主张，旗帜更是鲜明。他认为：“君子之儒，必有其道，有其道必有其文；道不及文则德胜，文不及道则气衰。”他要求文道兼备，又以道为重，积极地提倡“文章本于教化，发于情性”的“教化中心说”。古文运动先驱们的这些理论，虽还不够完整和明确，但已很接近后来韩愈的观点；他们的写作实践，虽未能完全摆脱骈文的影响，但已逐渐走向散体化了。他们的功绩为韩愈的古文运动奠定了基础，而其局限也只有在古文运动的进一步发展中，才能得到克服的。这一段过程，不禁使我们想起了十九世纪末期的启蒙运动，经过了《新民丛报》和民初《甲寅》文

体的酝酿，才完成五四前后的新文学运动呢！梁启超、夏曾佑、黄遵宪他们的努力，至少在“破”的方面有了贡献了。

三十二年前，我的第一部散文集出版了，题名《笔端》；三十年前，我的第二部散文集在商务刊行了，题名《文笔散策》。有人问我，“笔字何义？”我说：魏晋六朝之际，有“文”、“笔”之分。“文”便是“美文”（《昭明文选》，词赋以外，兼选了诗歌。“文”有如今日的纯文学），“笔”便是今日的应用文（杂文）。刘勰《文心雕龙·总术》：“今之常言，有文有笔，以无韵者笔也，有韵者文也。”梁元帝《金楼子·立言篇》也说：“至如不便为诗如阎纂，善为章奏如柏松，若此之流泛谓之笔。吟咏风谣，流连哀思者谓之文。”又云：“至如文者，惟须绮縠纷披，宫徵靡曼，唇吻道会，情灵摇荡。”《南史·颜延之传》：“宋文帝尝问以诸子才能。延之曰：‘竣得臣笔，测得臣文。’”赵璘《因话录》：“韩文公与孟东野友善。韩文公文至高，孟长于五言，时号孟诗韩笔。”可见，笔便是散文、古文。我在《笔端》引言，便引用了梁元帝的话：“神其巧慧，笔端而已。”——弄清楚这一点，也是入门工夫。

我希望读者研究语文问题，先把观点弄清楚来，不要听了几句老话，就囫囵吞枣般吞了就算。我们承认唐代古文运动有其时代的意义，韩愈乃是那一运动的主将，但他那篇名文《原道》是要不得的，因为他对道家佛家思想没有研究清楚，那样骂街式的文章不足以服人的。不错，《原道》是不足道的，但“文以载道”，乃是他的基本观点，不能不加分析。一切问题，在今日都得重新加以估价，墨守成规是没有用的。

谈论语文短长，正如知人论世，并非一言所能论定。古文对手是骈文，可是魏晋六朝的抒情散文，自是冠绝千古。建安之末，曹氏兄弟子桓子建，他们的书札，往往忆宴游的愉乐，悼故旧的长逝，悱恻缠绵，若不胜情，已开了六朝的先路。晋代士大夫游离转徙，如邱迟《与陈伯之书》，中间有这么一段：“暮春三

月，江南草长，杂花生树，群莺乱飞，见故国之旌旗……”流连哀思，充满了微茫的哀愁，流传下来，岂是唐宋古文所能企及？至如王羲之的《奉橘帖》，王献之的《杂帖》，也都是无意于文辞，而真情所注，感人至深。反而觉得韩愈的叙记，过于造作，匠气太重了。

说到记叙山川之美，如陶弘景的《寻山记》；勾画人物，如刘义庆的《世说新语》；说理论辩，如葛洪的《抱朴子》，范缜《神灭论》，也都是唐宋古文家所不可企及的。章太炎师云：“……夫雅而不核，近于诵数，汉人之短也。廉而不节，近于蘁错，肆而不制，近于流荡，清而不根，近于草野，唐宋之过也。有其利无其病者，莫若魏晋。……效唐宋之持论者，利其齿牙；效汉之持论者，多其记诵，斯已给矣。效魏晋之持论者，上不徒守文，下不可御人以口，必先豫之以学。”（章氏有一段批评王阳明论学的文字极好，可看原文。）我们把魏晋文章，定为古文的典型，这是今日谈唐宋古文者所不可不深思的。古人云：“教学人如扶醉人，扶得东来西又倒。”信然。

十二 韩、柳、元、白

我曾经说过，我们谈唐宋古文，是要连着唐宋传奇文一同来说的；因此，我谈唐代古文家，是把元稹（微之）、白行简和韩（愈）、柳(宗元)一同来说，并不因为元、白是唐代诗人。我们觉得《长恨歌》、《莺莺传》，比韩、柳古文更富时代气息。我们认为韩愈的《原道》全无意义，而白行简《李娃传》，蒋防《霍小玉传》，沈既济《枕中记》，李公佐《南柯太守传》，都是不朽的作品。(正如清初桐城三家：方苞、刘大櫆、姚鼐的古文，远不及吴敬梓的《儒林外史》、曹雪芹的《红楼梦》、蒲松龄的《聊斋》。我们根本否认了明人所谓唐宋八家十家之说，一切都该从头说起。)鲁迅说："小说亦如诗，至唐代而一变，虽尚不离于搜奇记逸，然叙述宛转，文辞华艳，与六朝之粗陈梗概者较，演进之迹甚明，而尤显者，乃在是时则始有意为小说。胡应麟(《笔丛》)三十六云：'变异之谈，盛于六朝，然多是传录舛讹，未必尽幻设语，至唐人乃作意好奇，假小说以寄笔端'。其云'作意'，云'幻设'者，则即意识之创造矣。此类文字，当时或为丛集，或为单篇，大率篇幅曼长，记叙委曲，时亦近于俳谐，故论者每訾其卑下，贬之曰'传奇'，以别于韩柳辈之高文。顾世间则甚风行，文人往往有作，投谒时或用之为行卷，今颇有留存于《太平广记》中者……，实唐代特绝之作也。然而后来流派，乃亦不昌，但有演述，或者摹拟而已……。"

这儿，有几点值得加以注释，即唐代士子之"投谒"，与"用之为行卷"，究竟怎么一回事呢？原来唐代士子应科举考试，和明清士子的应科考绝不相同。其时有一非常重要的习常、也可说是制度，便是"温卷"(即是行卷)。赵彦卫《云麓漫钞》云："唐世举

人，尤籍当时显人，以姓名达主司，然后投献所业，逾数日又投，谓之‘温卷’。……”王定保《摭言》“温卷”条也说：“刘见章侍，即主文命，榜南院曰：‘进士纳卷不得过三轴’。刘子振闻之，故纳四十轴。薛保逊好行巨编。太和中，贡士不下千人，公卿之门，卷轴填委。……”所谓当世显人者，即文坛上之要人，也是政府里的显宦。他们的嗜好与主张，自然为海内千百举子所钻研所追寻。所谓“温卷”，便是要让主考官先有一个印象，在文坛上造成一种舆论，所以在士子未入试场前，谁应及第，谁应列甲科，便早已有了定论。入场应试，只不过是官样文章而已。

此风在中唐之代，更是盛行。那时，古文运动正在风行，主司大都是古文家，因此，韩、柳的文篇，成为士子们的典范。白居易《与元九（微之）书》云：“又闻亲友间说，吏部举选人，多以仆私试赋、判、传为准的。”这是实情。（如牛僧孺《玄怪录》，俚奇比异，此等文备众体，可见史才、诗笔、议论。）所谓赋即诗笔，判为议论，传即史才。士子为了便于主司“温卷”节省时间，乃盛行作传奇（小说），短小精悍，让主司看得下去。——此制度，不可不知。

我要郑重提醒一句：大家莫以为我所讲的，和你们师父们所说的大不相同，乃是做翻案文章，立意好奇。我只是从历史的研究，告诉大家这一种事实，如段玉裁所说的，把清代的还给清代，把明代的还给明代，把两宋的还给两宋，把隋唐的还给隋唐，把魏晋六朝的还给魏晋六朝，把两汉的还给两汉，把先秦的还给先秦。决不作主观的武断。我只是打破科举时代的八股头脑，不让明代文人的鬼迷住了我们。

我要谈韩愈的古文运动，指出他在《原道》中所说的浅薄无聊，但我们得明白他的用心。韩氏的古文运动，有他的中心命意。他在《原道》中说：“曰斯道也，何道也，曰，斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之

孟轲，轲死不得其人焉。”这段话，不仅不合逻辑，也不合事实的。孔子，宪章文武，梦见周公，但儒家思想和尧舜汤根本不相干。禹的思想路向，倒和墨子颇相近。孟轲死了以后，儒家嫡传的荀卿，着实比孟轲高明得多，博大得多。至于韩氏所说："今也举夷狄之法（指佛教），而加之先王之教之上，几何不胥而为夷也。”他在那儿高举中国固有的所谓尧舜禹汤文武周孔的道，即儒家的文化旗帜，用以压倒后来居上、喧宾夺主的佛教文化，连带把老、庄的道家思想攻击了一回。我们总觉得这位古文家的脑子颇成问题。隋唐二代，天下才智之士，都走向佛家路子，岂是他的几篇论文所能打击得了。（另一篇论文，便是他的《谏佛骨表》。）到了后来，他自己和他的门徒，都成为佛家的同路人了。不过韩氏所谓道统，自以为上继承孟子的余绪，倒成为两宋理（道）学家之心法。（理学家的十六字法，出于《舜典》，那是伪造的。）（韩氏的反佛家教义或哲理，就是佛是外国教，不是中国固有的东西；他挂出“复古”的旗帜，用以抵抗占优势的佛教文化，结果，还是失败的。）

还有一点，我们也该注意一下。韩氏的古文运动所提倡的恢复先王之道，实际上只是排佛，却已完全失败了。至于他所谓两汉三代的古文，是不是真是古文呢？当时就有人非议韩文并非两汉三代的文章，他说："师其意不师其辞。”他的门人也是他的女婿李汉也说，其文则“周性孔思，千态万貌”，他的古文，实在就是提倡一种与当时的滥调腐化的骈体文相反的散体文。王伯祥先生编选《史记选》，他在序例中说："司马迁的《史记》，他的影响便在中国文学史上蔚成了一脉相传的散文主流。唐韩愈为要从当时盛行的骈文体中求得解放，他便用全力提倡散文，造成了一时的风气，表现了巨大的成绩。其实他和他的同志们所追求的最高目标，就是司马迁的《史记》。后来的宋元文家，明七子和清代的桐城派、阳湖诸派的所谓‘古文’，都是这一主流所流的波澜。”总之，一个时代有一个时代的社会环境，每一时代人物的思想，反

映他那个时代，那是不可勉强的。

在韩愈以前，萧颖士、李华以其绝代才华，力弃俳绮，复归自然，这才是非骈偶体的“文学的散文”。萧氏德望很高，李华与之齐名。(从前，读古文的，李华的《吊古战场文》，是篇名作。据说，李华作了《吊古战场文》，极思研榷，已成污为故书，杂置梵书之庋。他日，与颖士读之，称工。华问：“今谁可及？”颖士曰：“君加精思，便能至矣。”华愕然而服。李氏的宗子翰及从子观，皆有文名。)韩愈少年时，为萧颖士子所契重，又和李华从子李观同举进士；愈每相推介。而李华宗子李翰，能为古文，这是他们那一圈子中人的文字因缘。李观而外，和韩氏往还的还有欧阳詹，也是写作古文。不过观、詹二人早年逝世，声名远不及韩氏，韩氏又作了广大宣传，正如五四运动时代的胡适之，乃成为古文宗师。和韩愈并称为古文运动的大柱石，只有那位孤介的柳宗元，后人便以韩柳并称。柳氏古文精炼整洁，好似纯玉一般，光辉内蕴，前代文家，多加推许。他的一生，境遇很坏，自从参加王叔文的政治斗争失败以后，被窜斥处于蛮荒之地，郁郁不得志以终。他的散文，真正做到反映大自然的现实境界。他喜作山水游记，在永柳诸州所作的，尤为精绝；字里行间，每每有诗情画趣。散文中的珠玉，足与郦道元（北朝魏人）的《水经注》并垂不朽，在表现大自然的境界，图画和音乐都有不可企及的深度。文字该是最笨重的工具，柳氏用文字来和图画、音乐争一日之长，这便是他的最高的成就。柳氏自言：“每为文章，本之《书》《诗》《礼》《春秋》《易》，参之《谷梁》，以厉其气，参之《孟》《荀》，以畅其支，参之《老》《庄》，以肆其端，参之《国语》，以博其趣，参之《离骚》，以致其幽，参之太史，以著其洁。”他的胸襟比韩氏广阔些，他的视野也比韩氏深远些，所以在创作的成就，柳比韩高了一截，至于声名大小，那又是另外一件事，这是要点。

郑振铎氏论唐代古文运动，说柳氏的文学修养比韩氏的“非三代两汉之书不敢观”的话，自是高明得多，足知古文家所谓复

归自然的程度是怎样的。"这当然要比苏绰的拟仿《尚书》而作《大诰》的可笑办法，更是胜了百倍了。因此韩柳诸氏得以大畅其流。但他们究竟还是'托古改制'，还不免有了古代经典及《庄》《骚》《史记》这些范本隔在胸腹中。他们虽是做了一个文学改革运动，毕竟算不得真正的文学革命运动。他们只是去了一个魏晋六朝文的圈套，却又钻入了另一个秦汉文圈套中去了。他们只是带着圈套走，走到后来，会钻到八股文套子中去，所以他们的成就毕竟有限的。"

韩氏友生中，如李汉、李翱、张籍、皇甫湜、沈亚之，都是古文作家，樊宗师也是他早期朋友。柳氏朋友，如刘禹锡、吕温，都长于写古文。但那一热烈运动就这么完结了。我们从历史的进度来看文学的演变，我们撇开个人的成见来看文学的本质，每一时代都有其好尚的倾向；生今之世，要回复明清文士的风气，当然不可能的了。

十三　二谈韩、柳、元、白

和古文运动同时兴起，成为古文另一主流，便是唐代传奇文。郑振铎氏曾经用过如次的标题：《附庸蔚为大国，最美丽的故事的渊薮》。传奇文和进士科举的密切关系，我上文已说过了。在当时，政府派主考者（开元后改由礼部）铨试人才，入第的人称为进士，再由国家畀以官位。凡宰相要职，大都由进士出身，主考的人也必须进士出身，又同时多为文坛上巨子。这一来，便成这样的情势：政治上有势力的人，间接或直接就是把持文坛的人，门生弟子愈多，政治势力更多，而执政的最不能放弃的，也就是考试权。中晚唐的党争，日趋激烈，这也是最重要的原由之一。所以在当时，凡有政治野心，就必须争取文坛与考试权。唐史所载著名的牛李之争，便是这么来了。当时，李德裕虽说文章做得很好，但不由科第出身，在文坛上没有地位。而牛（僧孺）党虽说暂时想讨好李党，但其美官高职都可让出，就是不能放弃考试权。因为考试权如转移给对方，则文坛势力必随之而去；政治上，一旦失去了海内文人的扶持，便不容易翻身了。李党的人，心中非常明白，因此在文宗武宗两朝，几次提议废除进士科，或把考试课题改试经术，不试文章词赋，也都不曾成功。（古代所谓"朋党"，这一方面的因素很重要的。）

韩愈，他是古文家，他也写"传奇文"一类的记叙文，如《毛颖传》便是很著名的一篇。当时骈体文习用已久，诸凡公私文牍、笔记、论文、碑传，以及诏令制状，都是用骈体文。韩氏用散文写论说，已经是打破成规。《毛颖传》乃是尝试性的传记文，所以他自己认为"作小说"是"戏耳"。但风气所及，传奇文已经

成为士子们的敲门砖了。(柳宗元也有《河间传》和《捕蛇者说》一类文章。)

当时，传奇小说有着如次一种体性。因为古文家注重议论、叙事及诗词三种文体，所以举子所投的“行卷”,也必须包括这三种体裁。小说既为“行卷”内容最重要的部分，必得同时具有这三种体裁(至少三种)。叙事及诗词而外，议论这一部分也很重要。议论文，古代本已发达，诸子百家各有所长。儒家如孟、荀，也和纵横家一般长于议论。古文家自命为继孔孟之衣钵，议论一体，在考试中，也占有重要的地位，十之八九的传奇小说，必加入一段议论，写在故事后面，作为一个结论，有如《史记》的“太史公曰”。这种小说体裁，世界各国绝少前例，但在唐代却是反映时代源于现实需要的一种特殊形式。即如柳宗元的《河间传》,后面拖着一个议论的尾巴，且不去说；而元稹的《莺莺传》,后面也托张生之口，说了一番妙论，指女人都是妖魔。而陈鸿《长恨歌传》后面也说：“意者不但感其事，亦欲惩尤物，窒乱阶，垂于将来者也。”这都是表明他们的道德教训。这一点，也就是后来八股文的观点了。

“传奇文”的创始，盖在隋唐之际，其成长发展，则在唐大历、元和之时，开了花结了果，这是古文运动另一生力军。古文运动扬弃了那不便于叙事状物的骈俪文体；同时，也让朴质无华的“古文”,增加了一种文学的丰姿，尽可能向“美”的方向走去。“传奇文”的大作手沈既济，他是萧颖士的私淑弟子，沈亚之也是韩愈的门徒；其他如元稹、陈鸿、白行简、李公佐诸氏，也都和古文运动有直接间接的关系。在唐代当时,传奇文为文士们所重视，郑振铎氏说：“从零星断片的宗教故事，神异故事，及《世说新语》,到唐人的传奇文，其间的进步，正是一日千里。唐人传奇文不仅是第一次有意的来写小说的尝试，也是第一次用古文来细腻有致地描写人间的物态人情以至琐屑情事的艺术创作。这种尝试，立即获得了成功。可是到了宋代，道学气息浓起来了，传奇

文一直不登大雅之堂，清人编选的《全唐文》，便不把传奇文选进去。小说之进入文艺庙堂，乃是我们这一世代的事。”

早期的传奇文，保留在《太平广记》（宋）中的《古镜记》，隋王度所作（他是文中子王通的弟弟，诗人王绩的哥哥）。还有一篇无名氏作的《补江总白猿传》，都是记怪述神的作品。到了唐武后时，张鷟作《游仙窟》，这是我们文学史上第一部有趣的恋爱小说，文近骈体，又多杂诗歌，还夹入不少通俗的双关语、拆字诗等等，乃是当时通俗流行的一种文体。我们从敦煌文献中，可以看到类似体裁的小说。（这部小说，在中土早已散佚，却在日本保存着，还给日本文学以极大的影响。本世纪才从日本找回来，正是谈传奇文的好例证。）

唐大历年间（七六六——七七九），沈既济的《枕中记》、《任氏传》出来了，这才是精心积意创造出来的传奇小说。《枕中记》，到了元明，便是马致远《黄粱梦杂剧》、汤显祖《邯郸记传奇》的蓝本。和沈氏同时，还有陈玄祐的《离魂记》，也是元郑德辉之《倩女离魂杂剧》的蓝本。到了元和年间，沈亚之作《湘中怨》、《异梦录》、《秦梦记》，李公佐作《南柯记》，结尾，淳于生既醒，则“斜日未隐于西垣，余樽尚湛于东牖，梦中倏忽，若度一世矣”。余韵湛然。汤显祖作《南柯记传奇》，即衍其事。其他李朝威作《柳毅传》，托名牛僧孺的《周秦行记》，以及牛僧孺所作的《玄怪录》，都是那一时期的作品。

郑氏说：“最好的传奇文，却存在别一型式的，真实的人世间的小小的恋爱悲剧中，更足以动人心怀，予人以凄惋欲绝之感。首屈一指的，自当推元稹的《莺莺传》（《会真记》），成为宋元明三代鼓子词南北曲的主要题材。而蒋防的《霍小玉传》，细致婉微，更为可嘉。这一类散文作品，至少可以和太史公并驾争胜的。可是前代文士，视若无睹，此古文所以没有进境也。”

在我们以前那一代的学人，总是说什么汉学、宋学，接上来就说清代朴学；至于腐儒们，当然连朴学也不敢讲了。可是，近

半个世纪，关于古代学术思想的研究，最伟大的成就乃在“唐学”。如鲁迅所说的，唐代乃是汉族如日中天时期；一个健康的男子汉，他能吸收消化外来的一切文化。而唐代传奇文，经过了鲁迅、陈寅恪、郑振铎、汪辟疆他们的整理，才光芒毕露，照耀百代；大家才明白，珠玉在前，韩、柳古文，只是粪土而已。（欲知其详，请看鲁迅和汪辟疆的《唐宋传奇集》。）

撇开这一边，我们再来看那深刻反映唐代最严重的社会及政治问题，即朋党之争的那篇不到三千字的《周秦行记》。这篇小说，托名牛僧孺所作，事实上乃是他的政敌（李党）所伪造，用作为政治攻击的工具，想置牛氏于死地的。（这一点，历代学人的研究，已经成为定论。）当时的朋党之争，便是两个对立的社会阶级的争夺政权问题。唐代的阶级对立，远起于东汉，即当时所谓守礼法擅经术的高门，与其他众庶的对立。到了魏晋形成了曹魏与司马氏的斗争。及元魏南来，要利用儒术统治中国。那些高门便大大地抬了头，如崔、卢、郑、李等，都成了中原的实际统治者，而门第制度也从此奠定了极牢固的基础。以至于隋代，政治还是受着这一般人的支配，所谓帝王者，只不过是他们所愿意拥戴的元首罢了！到了李唐，太宗以一英明之主，具有深刻的社会观察的历史眼光，早明白北朝帝王，尤其是隋代所以倾覆的原由，便决计压抑高门，打破山东士族与党结，而提拔高门以外的，拥护自己或与自己出身相同的人士来代替。太宗的种种措施无不在这一方面大费苦心。《新唐书·高俭传》称：“帝（太宗）曰：我于崔、卢、李、郑无嫌，顾其世衰，不复冠冕。……不肖子偃然自高……齐据河北，梁陈在江南，虽有人物，偏方下国，无可贵者，故以崔、卢、王、谢为重。今谋士劳臣，以忠孝学艺，从我定天下者，何容纳货旧门，向声背实。……朕以今日冠冕为等级高下，遂以崔幹为第三姓（原为第一姓），班其书天下。”他这样压抑高门，把政权交给自己的左右股肱之臣。其后，高宗、武后、元宗，一直贯彻这一新的统治政策。到了中唐，辗转演为最重的政治问题。

那位政治野心很大的武则天皇帝，她不只是继续推行太宗压抑高门政策，还要推翻李唐的新冠冕阶级，所以决意扶植第三阶级，其中包含着小市民、商人及小吏在内，使他们成为支持她的政权的人。她才开始改变科举的考试内容。科举不试经术，改试诗词杂文，也不限阶级地域，平民也可任意投考。这一来，山东士族便垮下来了，政治的大门，也对往日一直摈在门外的寒士们敞开了。流俗所谓"状元"，也正是这一位女皇帝开了端的。这是社会史上的突变。这一突变，使得社会上的小市民，得以通过科举制度，而晋身于官场，成为新贵族阶级。第三阶级的阶级兴起，另一个阶级倒下，在社会发展的观点看来，这是一个很大的变化。我们从隋唐的阶级变动，以及李唐带着胡化入据中原这一社会环境来谈唐代文学，自有新的认识。

十四　唐人传奇文

汪辟疆先生编次《唐人传奇小说》，序文引了宋赵彦卫《云麓漫钞》所说的士子温卷的故事，又引了宋刘贡父、洪景卢赞赏传奇的情趣，“鸟花猿子，纷纷荡漾”。于是引伸其义，谓“风会既开，作者弥众，才杰之士，各拾所闻，搜奇则极于山经十洲，语怪则逾于齐谐列异。于是道箓三清之境，佛氏轮回之恩，负才则自放于丽情，摧强则酣讴于侠义。罔不经纬文心，奔赴灵囿，繁文绮合，缛旨星稠，斯亦极稗海之伟观，迈齐梁而轶两京者欤!”这话说得对极。章门弟子中，周氏兄弟，领导群伦；黄季刚以颜渊自居，其实，在文艺欣赏这一方面，季刚不及辟疆远甚。

上面，我已指出《周秦行纪》，乃是牛李之争的政治工具，文中有两个重要关键：(一)是牛姓应图谶之说，(二)骂“沈婆儿乃为天子”与昭君侍寝的事。论文的作者不惜反复申述小说作者的无君无父，反叛皇室，无非希望激怒皇室以消灭牛党罢了。牛李之争以及《周秦行纪》所激起的问题，这儿不能多说，只是这么提了一段，让大家有所会心而已。

属于男女私情的传奇小说，即前人所指的进士与娼妓文学，即是描写进士（唐代士子，应科举考试的第一步是进士，和明清二代的进士乃是第三级，并不相同）与娼妓中间的社交与恋爱关系所产生的文学，其性质总是抒情的，结局每每是悲剧的。由于封建背景下的一些不调和的冲突，反映在小说或诗歌中，都是一些可歌可泣的作品。(唐宋二代的娼妓乃是和官僚、士大夫生活不可分的艺术装饰品)。这儿，我们且读两篇名作：《莺莺传》和《霍小玉传》。后人接受宋明理学家的礼教传说，对于唐代文士的通脱狂

放，多不敢正视。其实唐代皇室，本来是属于西北胡化很深的六镇集团，统一中原以后，胡化色彩也就浓了起来。(朱子谓李唐源出于夷狄，闺门失礼之事，不以为异。)到了武后执政，在上提倡杂文诗词，摒弃经学儒术，提拔第三新兴阶级——进士。"中宗景龙二年夏四月，置修文馆学士，选公卿美为文章者李峤等二十余人，为之陪伴游宴，赋诗属和，使上官昭容（上官仪孙女，名婉儿）弟其甲乙，于是天下靡然，以争文华相尚。"唐中宗时，清源尉吕光泰上书言时政："比见坊邑相率为浑脱队，骏马胡服，名曰苏幕遮，旗鼓相当，腾逐喧噪（胡人的一种歌舞。史又载中宗好观泼寒胡之戏，常亲临观看)。以礼义之朝，法胡虏之俗，非先王之礼乐，而示则于四方。"这便是产生进士与娼妓文学的社会背景，唐人在文学艺术有长足进步，即在于此。

进士浮华，狎妓游宴，乃是中晚唐，尤其是晚唐的朝野风尚。晚唐人的作品，无不充满这种气息。流传到如今，专写娼妓的书，如孙棨《北里志》，崔令钦《教坊记》，都是名作。以忠梗大臣著称的韩偓，他也有《香奁集》之作呢！晚唐文风，完全离开了韩、柳古文的风尚，不独公私文书依旧宗尚俳偶，连传奇文也走上一路子了。

唐代文士，对娼妓生活描写得最详尽的，首推孙棨《北里志》。孙氏在序文中说："京中饮妓，籍属教坊，……居平康里，举子新及第曰进士，三司幕府，但未通朝籍，未直馆殿者，咸可就诣，如不惜所费，则下车水陆备矣。其中诸妓多能谈吐，颇有知书言话者，自公卿以降，皆以表德呼之。其分别品流，衡尺人物，应对非次，良不可及。……比常闻蜀薛涛之才辩，未必人过言。及睹北里二三子之徒，则薛涛远有惭德矣。"从孙氏所说看来，这些教坊女子，她们能歌能舞，善交际，会谈吐，衡量人物，左右文风；那些新入文坛的后进，靠她们来吹嘘、提挈，她们终日周旋于达官贵人之间。颇象十七十八世纪法国的沙龙夫人，日本的艺妓。但她们不是贵族妇女，只是属于下层的贱民阶层，也就是后世的商业社会的妓女。她们非有钱赎身，便没

有所谓"自由"，终身也不能嫁士人为正妻。她们表面上，生活得十分舒适，实际上，她们仍和奴婢相等。当时，有一位妓女徐月英，自伤身世，写了如次的一首诗：

为失三从泣泪频，此身何用处人伦，

虽然日逐人生寄，长羡荆钗与布裙！

这一首诗，包括了一般娼妓的悲苦与辛酸，古今一辙的。

我们所举的代表作：《莺莺传》和《霍小玉传》，同是写进士与娼妓的恋情，又都是悲剧，而所以闹成悲剧，就因她们和他们的社会阶级不同，势不能进入正常关系的。所不同者，就是前者为了表扬个人的社会道德，藉以"补过"之意，而且写作时代较早，进士狎妓的风气还未养成，作者未取过度裸露，因此，含糊隐约，拘谨不敢恣意。于是，元稹在前面把崔莺莺写成为一名门闺秀，到后来，又把她算作是妖人的尤物。另一方面最初把自己写成一个始乱终弃的负情郎，后来又自诩能战胜妖孽，被誉为"善补过"者。(这种矛盾，如何解消？请看陈寅恪先生的《读莺莺传》。)《霍小玉传》便是从《莺莺传》轮廓发展开来的另一传奇，正是《莺莺传》的注解。凡《莺莺传》中使我们费解之处，在《霍传》，都可以有着落了。刘开荣氏要引用了孙棨《北里志》所记的有关他自己的一段经过。孙氏曾和王团儿家的福娘久赋恩情，但孙氏终以自己还是举人，在没有中了进士和结婚高门之前，决不肯为了一个妓女牺牲自己的前途的。唐代士子的"婚"与"仕"的关系太密切了。他们虽说和一个妓女真心相爱，也得捐弃爱情，去和与自己相同阶级的女子作盲目的结合，否则，一旦配偶失次，一生将为社会所不齿，政治生命也就完蛋了。这便是李娃、崔莺莺、霍小玉她们的共同命运。(《霍小玉传》："小玉谓生曰：'以君才地名声，人多景慕，愿结婚媾，固亦众矣。君之此去，必就佳姻。盟约之言，徒虚语耳。然妾有短愿，妾年始十八，君才二十二，迨君壮室之秋，犹有八岁，一生欢爱，愿毕此期。'"照说，这样该解决问题了，结果，李生还是连八年也不留给她，立即负情

呢!)

不管前代人怎么说，汉学、宋学都是拘于墟的井蛙陋见，清代朴学家才算把那些攀附在儒家经典上的葛藤斩除清净，还它一个本来面目。真正具有创造性的学术思想，诗律、古文、传奇，只有唐学，才是光芒万丈，远烛千古。但，我们要明白，唐代并不是儒家的正统思想时代，而佛道二家注入了朝野各阶层的社会观、人生观中去。韩愈所以反道佛，即在于此。

我们且看《枕中记》和《南柯太守传》所透露的唐人的一般人生观，——其中有着他们的宗教思想及对现实人生的看法。《枕中记》主人公卢生，"他在未梦前对人生的看法是："士之生世，当建功树名，出将入相，列鼎而食，选声而听，使家益多，族益肥，然后可以言适。"又云："吾尝志于学，富于游艺，自惟当年，青紫（唐代官品服色）可拾。今已适壮，犹勤田亩，非困而何?"可见，他对人生的欲求，和最圆满的愿望，是非常现实的个人及家族主义。于是他作了一场大梦，在梦中，他的愿望都实现，第一是"婚"，娶了天下第一姓清河崔氏的小姐。第二中了进士，官的问题解决了。第三立边功，出将的希望达到了。第四做到了"同中书、门下、平章事"，入相作到了。(唐代，中书、门下、尚书为三省，都是宰相的一部门。)人之所以生的一切，都一一如愿了。他接着，又想到了身后的事！他生了五个儿子都作了大官，孙子也有十多人；他临死的时候，还得了皇帝的优诏，说他"功在天下"。结算生平一切都如意圆满，遂安然而死。他晚年虽也有几回挫折，却都吉人天相，化险为夷。在魏晋以前人除了要求这个圆满以外，更希望它能永远保持下去，于是有神仙方士，服药炼丹，连秦始皇、汉武帝这样的统治者，都有过同样的要求。可是佛教从印度传到了中国，带来了一个"当头棒喝"——"一切都是空的！"既然"色即是空"，所以这位卢生做了一场人生的美梦。醒了以后，只见其身方偃卧于邸舍，吕翁坐其旁；主人蒸黍未熟，触类如故。他蹶然而兴，曰："岂其梦寐也?"翁谓生曰："人生之适，

亦如是矣。"生抚然良久，遂下结论，说："宠辱之道，穷达之运，得丧之理，死生之情，尽知之矣。此先生所以窒吾欲也，敢不受教。"结果，他看空一切，把所抱的一切欲求希望都放弃，稽首拜而去。

另一篇，题名为《南柯太守传》，主题和故事轮廓，和《枕中记》相仿佛。主人淳于棼，梦到槐安国，进了"蚁窟"，首先娶了公主，再任南郡太守，封爵位，居台辅二十年，生五男二女，男以山荫授官，女亦娉于王族。不久公主死了，儿女被留下，他只身被送回，只见"家之僮仆拥篲于庭，二客濯足于榻，斜日未隐于西垣，余樽尚湛于东牖"。他乃悟人世之倏忽，遂栖心道门，绝弃酒色。我们在这儿，且不必讨论各家思想的得失是非，但要了解唐代文艺的思想观点，单单把韩愈《原道》咬住不放，如韩氏那样排逐佛教道教以及老、庄之学，那是不足以接受唐代文艺的。

十五　拖上一条尾巴！

四十年前，吴稚晖老人碰到中国思想文化问题，他就十分起劲，打着赤膊上阵，嬉笑怒骂，皆是文章。（他的政治头脑，并不高明；他的文化头脑，却合上了进步的节奏。）有人问他做文章的义法，他大笑道："我做文章呀，就从地摊上买来的一本小书上看来的。"那小书叫《何典》，一开头就说"放屁，放屁，真正岂有此理！"这句话，并非笑话，乃是说什么文章义法，桐城派的，阳湖派的，都给他一脚踢开。好的文章，便是有什么话说什么话，要怎么说就怎么说，孔老夫子所谓"修辞立其诚"是也。《何典》写那男的女的同床共枕："肉面贴着肉面，也是风光摇曳，别有不同。"上一句多么土俗，下一句多么雅致，搭在一起，自有风趣；真所谓遍地皆文章，妙手搭之耳。

我们既把科举时代的八股文体判处了死刑，"八股算已经死了；不过，它正如神话里的妖怪，被英雄剁做几块，它老人家整个儿是死了，但那一块一块的它都活着，从那妖形妖势上看来，依旧可以说老妖并不曾死去。"（知堂老人语）因此，我这个张天师在一大段一大段诅咒四书五经以及一切所谓国学之后，又拖上一条尾巴，即是指出"唐学"这一条路子，那一时期的思路同那道佛两家的社会人生观，乃是中国文艺的中心思想，而和古文运动同一血缘的传奇文，都是文体的正则。换句话说，我所说的是"异端"，也是"杂学"，这是学习文艺可走的一个路子。

从唐代的历史看来，李氏政权的崩溃，由于藩镇的割据。藩镇起先在玄宗开元间创立起来，把某一地区的军、政、财、权交给某一军事领袖（在当时也有防外族的实际必要）。到了中唐，藩

镇的形势便强大起来，到了晚唐，便成了无数独立的单位，结果中央政权垮了下来，五代的割据就这么形成了。其间，还有宦官和藩镇互相勾结的罪恶，造成了全国人民水深火热、民不聊生的局面。反映这一种黑暗政治，便产生了一种“豪侠传奇”，也成为唐代传奇的一面。当社会上只有强权没有公理，强凌弱，富压贫，政治不清明，人心思乱之际，刺客侠士便出来了。他们常是一般孤苦无告的老百姓心目中的英雄。于是，许多故事、传说，都有了这一类的渲染，他们便成为人们崇拜的偶像，并且被赋有超人的能力了。安史乱后，外则藩镇林立，内则宦官弄权，在上的各养武士，明争暗斗，用尽心机。那时的《红线传》、《虬髯客传》，可以作为这一型传奇的代表。助成豪侠小说的另一因素，因为服食身轻，隐形蜕化，都是道教的东西，再加上佛教的想象和绚丽，豪侠小说便到了最高的境界。（段成式《酉阳杂俎》载："尝语赵生曰：世间刺客隐形者不少，得道者得隐形术能不试，二十年可易形，名曰脱离，后二十年名籍于地仙矣。"红线女额上书太乙神名，也是道教诸神之一，并且是我国古代南方神话中的神。见《楚辞·东皇太乙》。）（道教乃是从阴阳五行说行化而来的拜物教。）

《红线传》，这样一篇反映唐代藩镇割据、政治黑暗、民不聊生的现实小说，其思想中心，既托之于道教诸神，却又是佛教的。后来，她欲向薛嵩辞去，薛氏苦苦留着她。她说："某前本男子，游学江湖间，读神农药书而救世人灾患。时里有孕妇，忽患蛊症，某以芫花酒下之。妇人与腹中二子俱毙，是某一举杀其三人。阴力见诛，降为女子。……昨往魏邦，以是报恩，命两地保其城池，万人全其性命，使乱臣知惧，列士谋安。在谋一妇人，功亦不可，固可赎其前罪，还其本形，便当遁迹尘中，栖心物外，澄清一气，生死长存……。"她们说以女身修男身，或男身因前生犯罪而降女身，这都是佛教的思想。在我们看来，这种说法十分可笑！但在唐代，却是朝野人士的基本说法。而且，我们根本看不到一些儿韩愈所要倡导的儒家观点。

其次，唐代豪侠小说，有极大变动的观点，便是女性已经处于主角的地位。这两篇小说中的红线女和红拂女，都是美丽的少女，这在中国以往小说中，乃是不曾有的事。自然在其他小说中，并不是没有女子作主角的，然而都不过是恋情或神仙的主角，仍离不了女人在当时社会上的原有地位。如若女子离开了她们的身分，公然做了男人的事，奇侠谋勇如红线，豪爽远识如红拂，自以唐代豪侠小说为创举。这并不是当时的社会背景有如此的改变，而是受了佛教思想的影响。佛教对于女子素来宽大，在宗教立场上，男女本来平等。武则天作了皇帝，也是受了佛教思想的鼓励。所以佛教文艺中的女子是非常活跃的。这样，无形中便把中国文艺解放了，让女人成为理想的为人们崇拜的主角了。本来，一篇文艺作品，有了女子穿插其间，便觉生色；一旦把女子写成了小说中的英雄，显得更光辉些，这也可以说唐代文艺内容一大解放。（清乐钧《咏红线诗》云："田家外宅男，薛家内记室。铁甲三千人，那敌青衣一。金合书生年，床头子夜失。强邻魂胆消，首领向公乞。功成辞罗绮，奇气洵无匹。洛妃去不还，千古怀烟质。"当可作本传论赞者也。）

唐代传奇文作手，笔才轻婉空灵，着墨甚少而意境甚宽，决非韩退之那样笨重之笔所能写出，即他的拟倚奇文，如《毛颖传》，也都是不足道的。《红线传》中的她："乃入闺房，饰其行具。梳乌蛮髻，攒金凤钗，衣紫绣短袍，系青丝轻履，胸前佩龙文匕首，额上书太乙神名。再拜而倏忽不见。"神情如画。接着"嵩乃返身闭户，背烛危坐，时常饮酒，不过数合，是夕举觞十余不醉。忽闻晓角吟风，一叶坠露，惊而试问，即红线回矣"。又是何等轻妙之笔，回看香港的剑侠影片，不禁使人作呕，看来，他们都不曾体会传奇文之妙趣呢。说实在话，一个人要从传统观点跳出来，真是不容易的。我们跳开了科举传统、唐宋古文的传统，来接受前人所不齿的传奇小说，自该有点勇气才行。

我们回看古今中外文艺嬗变之迹，有这么一条规律告诉我

们；所有文艺体式，都是来自民间，群众所共同创造的；后来，文士们沿着来创造他们的作品，于是天下靡然从风，这种体式，便失去了活力，随即衰老下去。于是，另一种文艺体式又从民间创造起来，代之而兴。在文艺说，民众永远是我们的先驱者。人类的文艺创造，比人类的文字应用，早过了六十万年以上，那是事实。我们相信北京郊外周口店山洞中的北京人，已经对着自己的儿女，一面靠火，一面讲故事，有着创作的意味了。

和唐代的古文传奇文相辅而行的新文体——"变文"，也是那一时期新兴的体式，和宋元明以后说话人所用的"俗讲"体，有密切的关系。上面，我曾提到用这一种"变文"的《游仙窟》。魏晋以后，佛教东来，许多大师着手译经的工作，他们用朴素平易的"俗文"来翻译佛经，但求易晓，不知文饰，不失本义。胡适氏说："五世纪以下，佛教徒行了三种宣传教旨的方法：(一) 经文的转讲，(二) 梵咒的歌唱，(三) 唱导的制度。为使经文可向大众宣读，于是有了'俗文'、'变文'之作。"这一种文体，到了敦煌石室的史料出来，我们才看到那时流行的一些用雅俗折衷体，或口语体写的散文，或者韵语的小说。……这便是当时的"变文"，其中有散文，有韵语，甚而还有骈偶文。但大体上，都是口语式的，俚俗的，老百姓能懂的。(当时的古文，虽是一种反骈体的新文体，却也是士大夫阶级所提倡所采用的，文雅而不俚俗。)到了唐末五代之际，文体大有转变，如《秋胡故事》，《列国故事》，及《太宗入冥记》等，虽是继承变文的系统，体裁上只有散文部分而没有韵语部分，已经走了宋代话本的形式，我们姑且称之为"俗文"。(郑振铎氏曾作《通俗文学史》。)

另一方面，唐代士大夫提倡古文运动，同时流行了传奇文，可以说是古文散体化。但他们所打落的骈体文，反而流入民间成为通俗化，如《游仙窟》，即是用骈体来写的通俗小说。敦煌石室中的"变文"，很多用骈体来应用。它那文体用两部分合组而成，一部分是散文，以骈偶体出之，韵语部分以三言、四言、五

言和七言来写成。所以变文即是韵语及散文合组而成的文体。原来，印度文学有一种特别体裁，散文记述之后，往往用韵文重说一遍，名之为偈。这在元朝译经之时，已介绍到中国来。例如马鸣的《本生鬘论》。后来在传奇小说中，也不时被仿效着。唐太宗时，又经过玄奘等大规模译经，佛经的文体格式，也就给中国文坛以极大的影响，渐渐被应用被仿效。到了武则天年代，佛教向各社会各阶层全面发展。这时佛教徒需要新的文化工具，所以需要一种新的通俗化、合乎民众口味的文体来作传教的工具。"变文"便是这么产生的，就这么流行起来了。其时在寺院向民众宣讲，是为"俗讲"，亦称"唱讲文"。其在散文部分用叙述，我们如不打开敦煌石室的史料，几乎不知有此文体呢！

十六　明末反复古运动

明代弘治、嘉靖年间，前七子（李梦阳、何景明等）、后七子（李攀龙、王世贞等）认为元代以至明初的文学没有价值，于是要来复古，不读唐代以后的书籍，不学杜甫以后的诗，作文更必须学周秦诸子，即所谓“文必秦汉，诗必盛唐”。这种假古董运动，不久便引起了反感，于是引起了茅坤、唐顺之他们的反复古倾向，提倡唐宋八大家的古文。所以，唐宋古文乃是复古者的新路向，并非古文的极则，桐城派的观点，又是走了另一条狭路去。

那个反复古运动，在明末七十年间，在茅、唐那一派以外，还有公然揭反叛之旗的两大派：公安派和竟陵派。公安派主要人物是三袁之袁宗道、袁宏道、袁中道三人，他们是万历年间的人（十六世纪末，十七世纪初的人）。他们是湖北公安县人，所以有公安派之称。（二十多年前，一处中学国文会考，有一常识测验题：“何为公安派？”有的学生说：“公安派即是警察局。”闹了大笑话。可见一般人对公安派文学的隔膜。）他们的主张很简单，几乎和五四时代的白话文运动完全相同，所不同者，那时是十六世纪，利玛窦刚刚到中国来，所以缺乏西洋思想。假如从我们现在的文学主张减去了所受西洋科学、哲学、文学以及各方面的观点，便是公安派的思想和主张了。而他们的文学进化观，较诸现代谈文学的人，或许更清楚些。只是他们的运气不好，到了清初，他们的著作都成为禁书，他们的运动，也被乾嘉学者所打倒了。

公安派主张“独抒性灵，不拘格套”，我们可看袁中郎（宏道）《叙小修诗文》中的话：

……其间有佳处，亦有疵处。佳处自不必言，即疵亦多色独造语。然予则极喜其疵处，而所谓佳者，尚不能不以粉饰蹈袭为恨，以为未能脱尽近代文人习气故也。盖诗文至近代而卑极矣。文则必欲准于秦汉，诗则必欲准于盛唐。剿袭模拟，影响步趋。见人有一语不相肖者，则共指一为野狐外道。曾不知文准秦汉矣，秦汉人曷尝字字准六经欤？诗准盛唐矣，盛唐人曷尝字字学汉魏欤。秦汉而学六经，岂复有秦汉之文？盛唐而学汉魏，岂复有盛唐之诗？惟夫代有升降而法不相沿，各极其变，各尚其趣，所以可贵。万不可以优劣论也。且夫天下之物，孤行则必不可无，必不可无，虽欲废焉而不能。雷同则可以不有，可以不有，则虽欲存焉而不能。……

这些话说得都很得要领，也正象现代人所说的呢！我们且看袁中郎为江进之《雪涛阁集》序文中说："夫古有古之时，今有今之时，袭古人语言之迹而冒以为古，是处严冬而袭夏之葛者也。《骚》之不袭《雅》也，《雅》之体穷于怨，不《骚》不足以寄也。后人有拟而为之者，终不肖也。何也？彼直求《骚》于《骚》之中也。至苏李述别，《古诗十九》等篇，《骚》之音节体制皆变矣。然不谓之真《骚》不可也。"

接着，袁中郎说了一段有关文章义法的论议："夫法因于敝而成于过者也：矫六朝骈丽饤饾之习者以流丽胜，饤饾者固流丽之因也，然其过在于轻纤，盛唐诸人以阔大矫之，已阔矣，又因阔而生莽，是故续盛唐者，以情实矫之，已实矣，又因实而生俚，是故续中唐者以奇僻矫之。然其奇则境必狭，而僻则其务为不根以相胜。故诗之道至晚唐而益小。有宋欧苏辈出，大变晚习，于物无所不收，于法无所不有，于情无所不畅，于境无所不取。滔滔莽莽，有若江河。今之人徒见宋之不法唐，而不知宋因唐而有法者也。"这也是一种史的看法，和现代批评家的尺度相符合的。

中郎批评江进之的诗，提出了"信腕信口，皆成律度"八字

的尺度，也正是“诗言志”派的共同主张。他们反对前七子派的复古运动，所以他们反对摹仿，中郎在《雪涛阁集》序中又云：“……是以剿袭为复古，句比字拟，务为牵合，弃目前之景，摭腐滥之辞，有才者绌于法，而不敢自伸其才；无才者拾一二浮泛之语，帮凑成诗。智者牵于习，而愚者乐其易。一倡亿和，优人驺从，共谈雅道。吁，诗至此亦羞哉！”这番话，和我们五四时代提倡新文学的论点正相符合。

如知堂老人所说的袁伯修（宗道）的见解，比袁中郎差了一些。他在《白苏斋集》的论文中，提出了反复古的主张：“今之圆领方袍，所以学古人之缀叶蔽皮也。今之五味煎熬，所以学古人之茹毛饮血也。何也？古人之意，期于饱口腹，蔽形体，今人之意，亦期于饱口腹蔽形体，未尝异也。彼摘古人字句入己著作者，是无异缀叶于衣袂之中，投毛血于殽核之内也。大抵古人之文专期于达，而今人之文专期于不达。以不达学达，是所谓学古者乎？”“……有一派学问，则酿出一种意见，有一种意见，则创出一般言语。言语无意见则虚浮，虚浮则雷同矣。故大喜者必绝倒，大哀者必号痛，大怒者必叫吼动地，发上指冠。惟戏场中人，心中本无可喜而欲强笑，亦无可哀而欲强哭，其势不得不假借模拟耳。今之文士，浮浮泛泛，原不曾的然做一项学问。叩其胸中，亦茫然不曾具一丝意见，徒见古人有立言不朽之说，有能诗能文之名，亦欲搦管伸纸，入此行市，连篇累牍，图人称扬。夫以茫昧之胸而妄意鸿钜之裁，自非行乞左马之侧，募缘残溺，盗窃遗矢，安能满卷帙乎？试将诸公一编，抹去古语陈句几不免曳白矣！”“……然其病源则不在模拟，而在无识。若使胸中的有所见，苞塞于中，将墨不暇研，笔不暇挥，兔起鹘落，犹恐或逸，况有闲力暇晷引用古人词句耶？故学者诚能从学生理，从理生文，虽驱之使模仿不可得矣。”这些话说得很平实，却痛快极了。

士大夫阶级的最大毛病，即在于高视自己的文章，以高深文其浅陋，此古文之所以可鄙也。公安、竟陵派诸子便是天真直白，

不作虚伪文饰，不搬弄古雅典故，此其所以可贵。复古派有如一沟浊水，公安、竟陵派则是山中清泉。

我们看了公安派诸子论文的文字，觉得他们的观点，和我们在新文学运动时期的议论十分相近。以往公安、竟陵派文章，为前代文人所轻视，坊间也很少选本。直到三十年代，提倡了小品散文，才重新把他们捧了出来。而《语丝》、《骆驼草》、《论语》、《人间世》诸社的作者，所写的小品散文，正是公安、竟陵派的文字。当时，林语堂氏特别加以提倡，奉袁中郎为文圣；刘大杰标点《袁中郎全集》行世，一时靡然从风。可惜林氏对古文理解能力很差，刘的标点也多破绽，一时为人所诟病。可是，北京方面，沈启无编选《近代散文抄》，周启明、俞平伯二氏替他作序跋，这才珠玉在前、共见光辉。

周氏《近代散文钞新序》中说："中国古文汗牛充栋。但披沙拣金，要挑选多少真正好的文章，却是极难的事。正宗派论文，高则秦汉，低则唐宋，滔滔者，天下皆是。以我旁门外道的目光来看，倒还是上有六朝下有明朝吧！我很奇怪学校里为什么有唐宋文而没有明清文，或称近代文，因为公安、竟陵一路的文是新文学的文章。现今的新散文，实在还沿着这个统系，一方面又是韩退之以来的唐宋文中所不易找出的好文章。平心静气地一想，未成正宗的新思想新文章，希望公家来提倡，本来有点儿傻气，不必说过去的，便是现在的新文字，在公私各学校里也还没有站得住脚呢！退一步想，只好索解于民间，请青年学生有点好奇心的自己来看看吧！可惜明人之集在此刻极不易得，而且说也奇怪，这些新文人的著作又多是清朝的禁书，留下来的差不多是秦火之余，更是奇货可居，不是学生之力所能收留的了。沈启无氏以两三年时力，利用北京各图书馆和私家所藏明人文集，精密选择，录成两卷，名家菁华悉萃于此。"（那时在南方，朱剑心氏也曾编刊《晚明小品选注》，也可供参考。）

俞平伯先生在跋文中说："明清诸大家的文字，很会自己说话

的，何用后生小子来岔嘴。……序跋之类，照例总直接或间接地解释那作品，我寻阅这书的目次，却觉得无此必须。这都是直直落落，一无主张，二无理论，三非宣传的文字，只要欢喜看，一看至多两看总明白了。若不喜欢，看杀也不明白，解释也不会再明白。……他们都是老老实实地说自己的话，可算唯一的特色。所感不同，所说不同，说法亦不必尽同，可是就这一点看，他们都是'同道中人'了。夫小品者旁行斜出文字之别名也，举世同病，自古如此。你想旁行斜出的都说着自己的话，那么正道的再说点什么好呢，'不知道吗？笨啊！说人家的话哟！这儿所谓人家，事实只是一种公分而已。咱们的正统文学家就是代他们立言，或者圣贤，或者是皇帝，或者是祖师，是这个，是那个，总之不是自己。"这番话，颇耐人寻味。

我在这儿再提一句：在科举制度废除、八股制艺丢开以后，经过了半个世纪以后的今天，我们才有勇气擦亮自己的双眼，看明白文艺的本质是什么，才来说自己的话呢！

十七　公安派、竟陵派

周启明先生在北京辅仁大学讲演《中国近代文学史话》，说到魏晋六朝的散文："……他们在当时清谈些什么，我们虽不能知道，但想来是一定很有趣味的事。《世说新语》是可以代表那时候的时代精神的一部书。另外还有很多的好文章，如六朝的《洛阳伽篮记》、《水经注》、《颜氏家训》等书内都有。《颜氏家训》本不是文学书，其中的文章却写得很好，尤其是颜之推的思想，其明达不但为两汉人所不及，即使他生在现代，也绝不算落伍人士。对各方面，他都具有很真切的了解，没一点固执之处。《水经注》是讲地理的书，而里面的文章也特别好。其他如《六朝文絜》内所有的文章，平心静气地讲，的确都是很好的，即使叫现代的文人写，怕也很难写得那么好。"

他讲到晚明的反复古运动，说到了公安、竟陵两派的散文。曾作如次的批评："……公安派的好处，便是'清新流丽'；后来的流弊，就因此而生，所作的文章过于空疏浮滑，清楚而不深厚。好象一个水池，污浊了当然不行，但如清得一眼能看到池底，水草和鱼类一齐可以看清，也觉得没有意思。而公安派后来的毛病即在于此。于是竟陵派又起而加了补救。竟陵派的主要人物是锺惺、谭元春。他们的文章很怪，里面很多奇僻的语词，但其奇僻绝不是摹仿左、马，而只是任着他们自己的意思乱作的，其中有许多很好玩，有些则很难看得懂。另外的人物是是倪元璐、刘侗诸人。倪的文章现在较不易看到，刘侗和于奕正合作的《帝京景物略》，在现在可算是竟陵派唯一的代表作品，从中可看出竟陵派文学的特点。后来公安、竟陵两派文学融合起来，产生了清初

张岱（宗子）诸人的作品，其中如《琅嬛文集》等，都非常奇妙。《琅嬛文集》现在不易买到，可买到的有《西湖梦寻》和《陶庵梦忆》两书，里面都有些很好的文章。这也可以说是两派结合后的大成绩。”这番话可以说是自来谈中国文学的最平正通达的话。

周氏又把晚明文学运动和五四后的新文学革命运动作个比较。他觉得很有些相似的地方。“两次的主张和趋势，几乎都很相同。更奇怪的是，有许多作品也都很相似。胡适之、冰心和徐志摩的作品，很象公安派的，清新透明而味道不甚深厚。好象一个水晶球样，虽是晶莹好看，但仔细地看多了，就觉得没有多大意思了。和竟陵派相似的俞平伯和废名两人，他们的作品有时很难懂，而且难懂，却正是他们的好处。同样用白话写文章，他们所写出来的，却常是一样不象透明的水晶球，要看懂来必须费些工夫才行。然而更奇怪的是俞平伯和废名，并不读竟陵派的书籍，他们的相似完全是无意中的巧合。从此，也可见明末和现今两次文学运动的趋向是完全相同的。”这番话说得好极了，而且前人并没说过。

专制政治的崩溃，封建道德的破败，兼以欧风美雨的吹动，新的士大夫的社会观人生观改变了，其反映在文艺写作上，即有此清新的气息，这是前代文人所梦想不到的。

周启明先生再谈俳文，说：“中国也可以说有他的新俳文，不过系统不很正，因为它不是俳谐文的嫡子，却是旁支或变种。（俳文即俳谐文，用现代语来说，即讽刺、幽默的小品。）我的意思是说公安、竟陵以后混合的一种新文章。公安派有袁中郎，竟陵派有刘侗人，他们两位的散文是离开了宗派，传到后世来也是站得住的。但是我觉得混合的文章别有新气象，更是可喜。现在姑以张宗子作为代表，他的目的是写正经文章，但是结果很有点俳谐，你当他作俳谐文去看，然而内容还是正经的，而且又夹着悲哀。（也就是说：“笑中有泪，泪中有笑。”）写法有极新也有极旧的地方，

大抵是以写出意思来为目的，并没有一定的例规。口不择言，亦言不择事，此语作好意讲，仿佛可以说出这特质来，如此便与日本俳谐师所说俳言俗语颇相近了。全篇似用文言，而白话随处加入，此在王谑庵也已有之，如《文饭小品》中《游满井记》：'语言嘈杂，卖饭食者邀呵（——吆喝）好火烧（即烧饼），好酒，好大饼，好果子（即油炸鬼），贵有贵供，贱有贱粥。'这段话，可作上文的补注，值得我们细细吟味的。"

周氏又以张宗子（岱）的散文为例，他举了一卷冰雪文后序出："昔张公凤翼刻《文选纂注》，一士子诘之曰：'既云文选，何故有诗？'张云：'昭明太子所集，于仆何与？'曰：'昭明太子安在？'张曰：'已死。'曰：'既死不必究也。'张曰：'便不死亦难究。'曰：'何故？'张曰：'他读得书多。'"又《夜航船序》云："昔有一僧人与一士子同宿夜航船，士子高谈阔论，僧畏慑卷足而寝。僧听其语有破绽，乃曰：'请问相公澹台灭明是一个人，是两个人？'士子曰：'是两个人。'僧曰：'这等，尧、舜是一个人两个人？'士子曰：'自然是一个人。'僧人乃笑曰：'这一说起来，且待小僧伸伸脚。'余所记载皆眼前极肤极浅之事，吾辈聊且记取，但勿使僧人伸脚则亦已矣。故即命其名曰《夜航船》。"又，《陶庵梦忆》序中云："昔有西陵脚夫为人担酒，失足破其瓮，念无以偿，痴坐伫想曰：'得是梦便好。'一寒士乡试中式，方赴鹿鸣宴，恍然犹意非真，自啮其臂曰：'莫是梦否？'一梦耳，唯恐其非梦，又唯恐其是梦，其为痴人则一也。余今大梦将寤，犹事雕虫，又是一番梦呓。"又，《西湖梦寻》序云："余犹山中人归自海上，或称海错之美，乡人竞来共舐其眼。嗟嗟！金齑瑶柱，过舌即空，则舐眼亦何救其馋哉！"这些都是通情达理极好的文章，砚云本《梦忆小序》有云："兹编载方言巷咏，嘻笑琐屑之事，然略经点染，便成至文。读者如历山川，如睹风俗，如瞻宫阙宗庙之丽，殆与采薇麦秀同其感慨，而出之以诙谐者欤！"《宗子文集》晚清始有贵州刻板，王介臣跋文中引郑珍的评语："精通胜归唐，何论二十四家耶？"公安、竟陵派

文词之美，到了现代才为时人所欣赏，时势使然欤！

我此刻执笔伸纸，准备胡诌下去，手边摊开一本中国科学院文学研究所编写的《中国文学史》，其中很多篇幅让给蒲松龄、洪昇、孔尚任、吴敬梓、曹雪芹。他们介绍青年读者的名著是《聊斋志异》、《长生殿》、《桃花扇》、《儒林外史》和《红楼梦》。这都是一百年前读书人所不敢想象的事。我们该明白，乾嘉以后那一个半世纪中，《红楼梦》是禁书，卫道之士看得比洪水猛兽还要可怕，戒其子弟连碰都不可去碰的。赵烈文有一天进入曾国藩书房中，看见架上有一部《红楼梦》，笑谓大帅也带了私盐。而今把戏曲、小说列为文学正统，和诗歌鼎立而三，至于桐城派古文，只能算是杂文学之一。《红楼梦》居然列入世界文学第二十五种名著，连曹雪芹也梦想不及此了。

有一回，我和学生们谈到清初一位通儒刘继庄（献廷），这位天文地理无所不通的大学人，他回到了苏州，却十分敬佩金圣叹。另外史学家全祖望，他和刘氏十分知契，却对刘氏推重金圣叹这一点，表示遗憾。金圣叹便是公安派、竟陵派在清初那一段时期的后起者，他要他的儿子及生徒，读六种必读的书：第一种是《庄子》（流俗把《三国演义》当作第一奇书，那是传闻之误），第二种是《左传》，第三种是《史记》，第四种是杜诗，第五种是《水浒传》，第六种是《西厢记》。他还替《水浒》、《西厢》作过评注。我们可以说，他是第一个把小说、戏曲和诗史并列的人。在当时，当然是离经叛道的怪人了。他的文学批评很有新的见解，这在他所批点的《西厢》《水浒》上可以看到。他把武松打虎和荆轲刺秦王相比拟，也是一种新的文章义法。他留下来的文章虽不多，但从他所写的两篇《水浒传序文》中，可明白他的社会观和人生观。他说："天下之文章，无有出《水浒》右者，天下之格物君子，无有出施耐庵先生右者。学者诚能澄怀格物，发皇文章，岂不一代文物之林？然但能善读《水浒》，而其为人已绰绰有余也。《水浒》所叙，叙一百八人，人有其性情，人有其气质，人有其形

状，人有其声口。夫以一手而画数面，则将有兄弟之形，一口而吹数声，斯不免再映也。施耐庵以一心所运，而一百八人各自入妙者，十年格物而一朝物格，斯以一笔而写百千万人，固不以为难也。……质胜文则野，文胜质则史，其文交互而成。知之者不如好之者，好之者不如乐之者，其法传接而出。……”他要他的儿女，不读四书五经，而读《水浒》、《西厢》，在我们看来，乃是谈文谈学的大道。可是，在二百五十年的清初，真会让博学之士如全祖望者，也闻而惊怪了！

那时，还有一位戏曲家李笠翁（渔），浙东兰溪人，所著有《笠翁一家言》，其中对于文学的见解和人生的见解，都很通达情理。在今日，林语堂氏译成英文，卖给美国人看，还颇合时代的要求呢！这都是公安、竟陵二派的流风余韵。直到清乾隆年间，袁枚出来，可以说是那一运动的结尾了。文艺代有变迁，到了目前，我们该迎接新文艺的到来了。

十八　歇在《文心雕龙》的站上

"文史"这一圈子的闲话，要说的话真是浩如烟海，不知说到那年那月，才可以了结。我的担子，今天却要歇在《文心雕龙》这一站上了。谈文说艺的人，仿佛戏法人人能变，各有巧妙不同；懂得了那套"巧妙"，真的会从那布袋里变出一只老母鸡来。因此，《文章作法》、《文章日日通》一类书，坊间出了不少，我的老师夏丏尊先生还写了那部有名的《文心》，这部课外读本，单在香港就有了三十多种翻印本，但是，读了《文章作法》，就会变成作家了吗？那倒未必。不过，读了语文、修辞、文章作法这一类工具书，对于中小学国文教学，有着极大的帮助，那倒是真的。至于历代文学家，他的文章，在语法、修辞有点毛病，甚至于不通，也是常事；一个大作家，不一定是很好的国文教师呢！

可是，我们要谈中国的文史常识，不能不谈到梁代刘勰的《文心雕龙》和清代章实斋的《文史通义》，这是冠绝古今中外的文艺批评名著。刘勰在诗文方面，并没别的作品留下来，单单这部《文心雕龙》，就可以垂之不朽了。（"雕龙"便是谈天雕龙之意，也跟我一样，在闲谈文史。）他在《神思篇》说："文之思也，其神远矣！故寂然凝虑，思接千载，悄然动容，视通万里，吟咏之间，吐纳珠玉之声，眉睫之前，卷舒风云之色，其思理之致乎。故思理为妙，神与物游，神居胸臆而理气统其关键，物沿耳目而辞令管其枢机；枢机方通则物无隐貌，关键将塞则神有遁心。是以陶钧文思，贵在虚静，疏沦五藏，澡雪精神，积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以绎词；然后使玄解之宰，寻声律而定墨，独照之匠，窥意象而运斤；此盖驭文之首术，谋篇之大端。

夫神思方运，万途竞萌，规矩虚位，刻镂无形，登山则情满于山，观海则意溢于海，我才之多少，将与风云而并驱矣。”“博见为馈贫之粮，贯一为拯乱之药，博而熊，并有助乎心力矣。”这是文艺哲学的最高境界，他便让我们进入意会的境界了。

我们撇开了明人宗法唐宋古文的陋见，再回看魏晋南北朝的文艺成就（鲁迅先生得章师的心传，他的文章也是以魏晋风格见长的），那真独有所得，妙不可阶。而我国的文学批评，以齐梁之间为最盛。刘勰之《文心雕龙》，钟嵘之《诗品》，都是那一时期的杰作。昭明太子（萧统）的《文选》，也是文学史上的重要选本。（那时，北朝的颜之推，他的《家训》，也是文艺批评的名作。）这都得重新加以理会。（近代以研究《文心雕龙》名家的很多，范文澜先生的《文心雕龙注》，最为详尽。）不过，我们必须明白：文艺批评者并非文艺法庭上的审判官，我们也不相信文艺圈子有那么一种天平在着的。每一批评家，也是谈谈他自己的感受，有其局限性的。因此，我评介了刘勰《文心雕龙》，也并不奉之为不变的尺度的！

后　　记

几位朋友，要我对他们的儿女讲点国学常识，我就写这么一连串读书随笔。有人问我：是否还嫌太深了点？我说：这不是太深或太浅的问题，而是中学会考，或大学入学考试，要不要国学常识测验的问题。我手边恰好有一份“一九六〇年香港中文中学会考中文试题”，中有：

（一）何谓文气？试评述《典论·论文》及《答李翊书》两篇文章中关于文气之意见。

（二）儒、墨两家之学说，其相异之点为何？何故不能相容？

（三）言孝首言养志，其故安在？试从《论语》论孝及《曾子·大孝》两篇引证说明之。

（四）略述《史记》在文学及史学上之地位，并说明司马迁作自序之意。

（五）李后主之后期作品多江山故国之思，风晨月夕之感，试就课程内容择录一首，并略加解释，以说明其故。

（六）试述《经解》如何论列六艺之得失，并与太史公所论者作一比较。

（七）主敬何以能存诚？此与《大学》之毋自欺，《中庸》之慎独有无互相关系？

（八）述两汉之经学与情况。

（九）《中庸》谓“凡为天下国家有九经”，试举其目，并论述其效验及其所以行之者之方法。

这样的试题，如召集香港大学、中文大学文科毕业生来试答，能及格的会有几人？把香港大、中学文史教员集中起来，作一回测

验，能及格的能有几人？可是，中文中学会考竟提出了这样的测验题呢！当然，若干国文会考中文试题，见之于坊间的答案集中，比这样的试题更混蛋，还很多；这一批试题，已经够混蛋了！

坊间已出版的有关于国学国故的著作，如章太炎师的《国故论衡》、《蓟汉微言》、刘师培的《经学教科书》，皮锡瑞的《经学历史》，都是一家之言，珠玉在前，可以传世的。顾颉刚、朱自清、周予同、钱宾四、许地山诸先生谈国学的文字，富有时代气息，对年青一代或许有点用处。但在香港提倡读古书的都是腐儒，他们对旧考证学毫无所知，对新考证学，更是扞格不相入；但香港的大中学国文教育，都落在这一批没有头脑的顽旧人手中。我们只能一面批判那批腐儒的固陋，一面灌输年青人以新知，这便是我这回串讲中国学术思想的本意。我希望有点头脑的父兄救救自己的孩子，莫再让孩子们读古书了。

也许有人会问我：你所说的，都是年青人该知道的文史常识吗？非也。我并没说我所谈都是青年人该明白的常识。我明白指出，关于中国古代的学术思想问题，大都是专家之学。我要把他们研究的成果向大家转说一遍。我的宏愿，是要把海外的文史教师唤醒起来，要大家向顽旧的教育当局去抗议，把这种不合理的国学常识测验的制度除掉，救救年轻的小孩子吧！